

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA TEORIE KULTURY (KULTUROLOGIE)

OBOR: KULTUROLOGIE

ADÉLA PURSCHOVÁ

**FEMINISTICKÁ ANTROPOLOGIE**  
**FEMINIST ANTHROPOLOGY**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

VEDOUCÍ PRÁCE: PhDr. Václav Soukup, CSc.

PRAHA 2007

## **PROHLÁŠENÍ**

Prohlašuji,

že jsem tuto diplomovou práci vypracovala zcela samostatně s využitím uvedených pramenů literatury.

V Praze 1.8.2007

Adéla Purschová, v.r.

## OBSAH

<b>Úvod</b>	<b>4</b>
<b>1. Genealogie feministická antropologie</b>	<b>5</b>
1.1. Feminismus a ženská emancipace	5
1.2. Ženská perspektiva ve vědě	8
1.3. Ženy jako objekty výzkumu a výzkumnice	9
1.4. Mužský a ženský jazyk	10
<b>2. Myšlenkové zdroje feministické antropologie</b>	<b>12</b>
2.1. Simone de Beauvoir	12
2.2. Margaret Mead	16
2.3. Betty Friedan	22
2.4. Pierre Bourdieu	26
2.5. Funkcionalistická antropologie	29
2.6. Strukturální antropologie	31
2.7. Lingvistická antropologie	34
2.8. Marxismus	36
<b>3. Metodologie</b>	<b>38</b>
<b>4. Předchůdkyně feministické antropologie</b>	<b>40</b>
4.1. Alice Cunningham Fletcher	41
4.2. Elsie Clews Parsons	44
4.3. Eleanor Burke Leacock	46
<b>5. Klasická feministická antropologie</b>	<b>52</b>
5.1. Gayle Rubin	53
5.2. Sally Slocum	57
5.3. Lila Leibowitz	59
5.4. Michelle Zimbalist Rosaldo	63
5.5. Sherry Beth Ortner	70
5.6. Louise Lamphere	76
<b>6. Postmoderní feministická antropologie</b>	<b>79</b>
6.1. Henrietta Louise Moor	82
6.2. Lila Abu-Lughod	91
<b>7. Feministická antropologie a psychologie</b>	<b>94</b>
7.1. Sigmund Freud	95
7.2. Jacques Lacan	100
7.3. Carl Gustav Jung	103
7.4. Karen Horney	111
7.5. Nancy Chodorow	117
<b>Závěr</b>	<b>121</b>
<b>Resumé</b>	<b>123</b>
<b>Summary</b>	<b>125</b>
<b>Bibliografie</b>	<b>126</b>

## ÚVOD

Feministická antropologie je jedním ze směrů, který se vyvinul v rámci kulturní a sociální antropologie, a jehož počátky sahají do sedmdesátých let dvacátého století. Tento směr byl vždy úzce spjatý s feministickým hnutím, což způsobovalo jeho větší politizaci a jeho praxe byla problematická na mnoha úrovních. Zprv se obor odcizoval od původního pojetí antropologie tím, že kolem sebe vytvářel jakousi auru radikalismu. Další problém spočíval v tom, že často stavěl politiku a snahu o sociální reformu ve své vlastní kultuře před nestranné vědecké bádání. Feministická kritika se v kulturní a sociální antropologii stejně jako v jiných společenských vědách vyvinula ze specifického zájmu spojeného s opomíjením žen v tomto oboru.

Mým motivem pro psaní práce na téma feministická antropologie je fakt, že v kontextu české kulturní a sociální antropologie není toto téma příliš reflektováno a zejména komplexně zpracováno. Chybí ucelený přehled stěžejních prací, klíčových témat, pojmů a okruhů z tohoto antropologického směru. Hlavním těžištěm mé práce je antropologický pohled na fenomén gender – tedy kulturně modelovanou a sdílenou pohlavní identitu. Protože každá kultura alespoň na některé ze svých úrovní, tedy na úrovni artefaktů, sociokulturních vzorů a regulativů nebo na úrovni idejí činí větší či menší kulturní rozdíly mezi muži a ženami, domnívám se, že jde o podstatnou kulturní univerzálii, jejíž výzkum by měl být ve studiu kultury zohledněn a reflektován. Přestože studium genderové problematiky je interdisciplinární záležitostí, považuji antropologii za klíčový obor pro toto studium. Antropologické a etnografické poznatky jsou nedílnou součástí u nás relativně nového oboru gender studies. V této souvislosti je důležité připomenout, že také pojem gender byl poprvé definován antropoložkou. Kulturní a sociální antropologie komparací různorodých kulturních systémů odhalila rozdíl mezi pohlavím a genderem, který je považován za jednu z nejvýraznějších kulturních univerzálií. Stejně jako kulturní a sociální antropologie značnou měrou přispěla k vyvrácení kdysi populárních rasistických teorií, výrazně pomohla a pomáhá při odbourávání předsudků mezi pohlavími. Genderové aspekty jsou dnes reflektovány a uplatňovány v celé škále společenských věd – sociologie,

lingvistika, etnografie, psychologie, historie či teorie umění a literární věda. Cílem mé práce je zmapovat historii feministické antropologie, její myšlenkové zdroje, hlavní teorie, pojmy, osobnosti a metody. Protože tento antropologický směr má své kořeny ve feministickém hnutí, pokusila jsem se nejprve spíše okrajově nastínit historii a cíle amerického a evropského feminismu pro lepší představu, v jakém společenském prostředí a myšlenkovém klimatu feministická antropologie vznikala. Kromě směrů a prací, které v uvádím jako myšlenkové zdroje feministické antropologie, k tomuto oboru neodmyslitelně patří také psychologie a zájem o psychiku mužů a žen utvářenou v daném kulturním kontextu. Proto v této souvislosti uvádím díla psychologů a psycholožek, kteří se psychologickými odlišnostmi mužů a žen hlouběji zabývali a pokusili se vyvodit obecnější závěry. Do oblasti výzkumu pohlaví a genderu samozřejmě patří také obory, které více než antropologie pracují s biologickým pohlavím a biologickou stránkou člověka, jako například sociobiologie. Pohlavní a genderové odlišnosti lze zkoumat samozřejmě také na úrovni genů, hormonů atd. a výsledky těchto výzkumů není možné zcela vyloučit a stavět do přímého protikladu k závěrům antropologickým. Tato oblast však již sahá za hranice mé práce, která se soustředí v první řadě na výzkumy prováděné v rámci kulturní a sociální antropologie.

## **1. GENEALOGIE FEMINISTICKÉ ANTROPOLOGIE**

### **1.1. Feminismus a ženská emancipace**

Kořeny feministické antropologie leží ve feminismu jako myšlenkovém směru a v ženském emancipačním hnutí. Historicky se feminismus dělí do třech hlavních vln, z nichž první se v USA začala rozvíjet v souvislosti s hnutím abolicionistickým, neboli hnutím proti otrokářství. V Evropě jsou počátky první vlny feminismu spojeny zejména s osvícenectvím v osmnáctém století. Došlo zde k významné emancipaci žen během Francouzské revoluce, která propukla v roce 1789. Ta vzbudila zájem řady žen o rovnoprávnost. Jednou z největších osobností byla Olympe de Gougesová (1745-1793), která již od osmdesátých let osmnáctého století vystupovala s předzvěstí velké společenské revoluce, jejímž úkolem bude osvobodit

ženy od nadvlády mužů. Jako odpověď na slavnou *Deklaraci lidských práv* (Deklarace práv muže a občana), hlavní dokument revoluce, vydala v roce 1791 *Deklaraci práv ženy a občanky*. Prohlašovala, že ženy se rodí svobodné a jsou si rovné s muži. Zároveň požadovala garanci rovných práv ve všech oblastech života. Ideologického vedení revoluce se však ujali muži ovlivnění myšlenkami Jeana Jacquese Rousseaua (1712-1788), který trval na oddělení rolí muže a ženy. Olympe de Gougesová byla nakonec na podzim 1793 popravena. Byla obviněna z touhy po státnické moci a z opomenutí ctností příslušejících jejímu pohlaví. Další významnou osobností pro rozvoj feministického myšlení byla anglická autorka literárních kritik Mary Wollstonecraftová (1759-1797). Její nejznámější kniha *Obhajoba ženských práv* (1792) upozornila na to, že ženy jsou do svých rolí tlačeny prostřednictvím společenských tradic a výchovy. „Od dětství se ženám říká a učí je to také příklad jejich matek, že trocha znalosti lidské slabosti, které se po právu říká mazanost, poddajná povaha, vnější poslušnost a bezchybné dodržování všeho, co se od nich očekává, jim získá ochranu muže. A pokud jsou krásné, všechno ostatní je alespoň na dvacet let jejich života zbytečné.“ (Wollstonecraftová In: Oates-Indruchová, 1998:22) Ženám jsou podle Wollstonecraftové společnosti připisovány neslučitelné vlastnosti a hodnoty, které ženy staví do schizofrenní situace a jejich naplňování mrzačí ženské tělo i ducha. Na jednu stranu je po ženách požadována ctnost, ale zároveň je jim upírána svoboda a možnost rozvíjet svůj charakter, který ctnost posiluje. „Je marné očekávat od žen ctnost, dokud nebudou určitou měrou nezávislé na mužích. Je dokonce marné očekávat tu sílu přirozené náklonnosti, která by z nich činila dobré manželky a matky. Dokud jsou naprosto závislé na svých manželech, budou mazané, úzkoprsé a sobecké. Muži, kterým činí radost ta náklonnost hraničící se psí oddaností, nemají moc jemnocitu, neboť láska se nedá koupit. V kterémkoliv smyslu tohoto slova její hedvábná křídla okamžitě splasknou, pokud v ní hledáme něco jiného než to, co sami dáváme.“ (Wollstonecraftová In: Oates-Indruchová, 1998:26) Do první vlny feminismu spadá také slavná spisovatelka a propagátorka ekonomické nezávislosti žen Virginia Woolfová (1882-1941). Tento požadavek je patrný zejména v jejím eseji *Vlastní pokoj*. Woolfová se domnívala, že zlepšení finanční situace žen a prostor pro jejich seberealizaci nenarušovaný společenskými povinnostmi ženy by výrazně pomohly ženské emancipaci. V těchto úvahách

vycházela mimo jiné z osobní zkušenosti. Poté, co její finanční situaci stabilizovalo dědictví po tetě, mohla reflektovat celkový posun ve svém životě. „Přiznávám, že ze dvou věcí – volebního práva a peněz, byly peníze mnohem důležitější. Doufám, že mé příspěvky k psychologii opačného pohlaví budete zkoumat, až budete mít vlastních pět set liber ročně. Není síla na světě, která by mi mohla mých pět set liber vzít. Jídlo, bydlení a šatstvo jsou mé už navždy. Zmizí tudíž nejen úsilí a dřina, ale také nenávisť a trpkost. Nemusím nenávidět žádného muže – nemůže mi ublížit. Nemusím žádnému muži lichotit – nemá mi co dát. Zjistila jsem tedy, že nepozorovatelně přijímám nový postoj k druhé polovině lidského plemene. Je směšné obviňovat jakoukoliv třídu či pohlaví jako celek.“ (WoolfovaIn: Oates-Indruchová, 1998:51) Obecně byly hlavními požadavky první vlny feminismu zakotvení základních politických, občanských a lidských práv v zákonech. Ženy chtěly dosáhnout práva volit a být voleny, získat ekonomickou soběstačnost, rovný přístup ke vzdělání, společenský respekt a úctu. Snažily se odbourat předsudky vůči ženskému tělu i duši, které stavěly ženy do pozice fyzicky i intelektuálně méněcenných bytostí.

Druhá vlna feminismu začíná zhruba po druhé světové válce. Byla mimo jiné vyvolána demobilizací vojáků, konjunkturou a opětovným příklonem ke konzervativnímu myšlení, které ženy nutilo vrátit se do domácností, kde se cítily izolovány. (Osvaldová, 2004:34) V šedesátých letech byl feminismus byl úzce spojen s bojem za lidská práva, práva černochů a minorit a se studentským radikalismem. Ženy začaly zakládat své vlastní nezávislé organizace, které se zabývaly širokým spektrem ženských otázek. Na rozdíl od první vlny, kdy se feminismus týkal hlavně reformních požadavků, pokoušely se feministky druhé vlny formami radikálnějšího odporu a snahou o pochopení hlubších, systémových příčin patriarchátu dosáhnout zásadnějších změn. Do popředí se dostaly problémy kultury v širším slova smyslu (instituce, jazyk, chování) a psychologická problematika (formování genderové identity, proces socializace). Častými tématy byly např. institucionalizace lidské reprodukce, právní a ekonomické postavení žen, násilí na ženách, stereotypy o ženách ve vědě, umění, médiích a společenských strukturách. (Oates-Indruchová, 1998:11) Ženy požadovaly větší prostor pro vlastní seberealizaci, potřeby, cíle

a prostředky jejich naplňování. Z tohoto období také pocházejí práce stěžejní pro počátky feministické antropologie – Druhé pohlaví od Simone de Beauvoirové, Ženská mystika od Betty Friedanové či sociolingvistická pojednání Dale Spenderové.

## **1.2. Ženská perspektiva ve vědě**

Podhoubí feministické antropologie se vyvinulo začátkem sedmdesátých let ve Spojených státech amerických jako reakce na androcentrický směr vnímání antropologie. K této reakci přispěly dva příbuzné podněty. Na jedné straně některé z nejvýznamnějších osobností americké kulturní antropologie jako Margaret Meadová či Ruth Benedictová byly ženy a antropologie se vždy zdála z genderového hlediska více rovnostářská než přírodní vědy. Na druhé straně byla antropologie podřízená obecným názorům své doby a projevovala se jako ostatní obory androcentrickým myšlením, které první feministické antropoložky kritizovaly. Tyto antropoložky vnímaly výrazné myšlenkové rozchody v antropologické literatuře jako důsledek mužského zaměření a věřily, že malý důraz dřívějších antropologických výzkumů na ženy vedl k nedostatečnému porozumění lidské zkušenosti. Jedním z východisek genderové antropologie jsou teorie, které se zabývají vztahem genderu a vědy obecně. Věda byla vždy definována jako objektivní, racionální, neutrální a neosobní a ženy ve své genderové identitě byly dlouho považovány za opak rozumu. Některé feministické teoretičky však upozorňují, že uvedené vlastnosti začaly být také spojovány s maskulinitou, zatímco ženskost byla naopak spojována s emocionalitou, subjektivitou, přírodou. To ukazuje, že „jak gender tak věda jsou sociálně konstruované kategorie. (Keller 1985: 3) Americká spisovatelka Adrienne Richová tento jev výstižně shrnula slovy, že „objektivita není nic jiného než mužská subjektivita“. Vědecké kategorie byly definovány na základě mužské zkušenosti. Ženy byly z vědy vyloučeny, což souviselo i s jejich vyloučením z veřejné sféry obecně s nástupem moderní doby. V západní kultuře byly ženy a ženskost dlouho chápány jako opozitum k poznání. Protože ženy nebyly dříve výzkumnicemi, tak se ženská zkušenost, perspektiva daná ženskou pozicí ve společnosti nebo ženské problémy nestaly tématem hodným vědeckého bádání.



### 1.3. Ženy jako objekty výzkumu a výzkumnice

Etnografická data týkající se žen byla velmi často získána od mužských informátorů a interpretována etnografy – muži. Ženy byly vždy v etnografických údajích prezentovány primárně v souvislosti s tradičním zájmem antropologie o příbuzenství a manželství. V antropologii nejdříve zkoumali především muži. Ženy byly chápány jako objekty zkoumání, nemohly však samy bádát, často fungovaly jako opora badatele-muže. Později prováděly výzkum manželské páry. Žena většinou zkoumala ženskou část populace a muž mužskou. Méně časté jsou badatelky, které vyjíždějí na výzkum samy. Co však skutečně znamená i pro ženy z euroamerické kultury jet sama na výzkum do cizí země? I v západní kultuře jsou ženy socializovány jinak než muži, žena zde musí překonávat stereotypy spojené s tradiční ženskou rolí. Proto si feministická antropologie stále klade řadu otázek týkajících se ženy-výzkumnice v tomto oboru: Jak to sama vnímá, je to pro ni obtížné? Mohou ve společnostech, kde existuje tradiční rozdělení společenských rolí na mužské a ženské, zkoumat pouze ženy? Může vůbec dělat nějaké závěry o světě mužů? Když se ale podíváme na muže-výzkumníky, jejich zkoumání najednou není tak objektivní. Mohli muži vůbec zkoumat ženy? Mohl se muž dostat do ženského světa? Jaké existují metody genderově „objektivního“ výzkumu, jaké jsou jejich silné a slabé stránky? Při analýzách interpretací od etnografů a etnografek se například zjistilo, že muži popisovali ženy v dané kultuře jako profánní, ekonomicky nedůležité a vyloučené z rituálů, zatímco ženské antropoložky naopak popisovaly klíčovou roli žen ve společnosti, důležitost ženských rituálů a respekt, kterého se ženám dostává od mužů. Další problém ovšem souvisel se samotnými společnostmi, které byly studovány. Ženy jsou považovány za podřízené mužům v mnoha společnostech a tento ohled genderových vztahů se pravděpodobně odráží na komunikaci domorodců a antropologem. (Moore, 1988:2) Také pokud sám výzkumník vnímá asymetrické vztahy mezi muži a ženami, předpokládá, že tato asymetrie bude analogická s jeho vlastní kulturní zkušeností, s nerovnou a hierarchickou podstatou genderových vztahů v naší kultuře. Mnoho feministických antropoložek se domnívalo, že v kulturách, kde mezi pohlavími existuje více rovnostářský vztah než u nás, to výzkumník není schopný rozeznat, protože primárně klade důraz na

interpretování asymetrie a nerovnosti. Korekce mužské jednostrannosti ve zprávách a vytváření nových dat o ženách a ženských aktivitách byl však pouze první krok, nicméně velmi podstatný. Reálný problém týkající se zahrnutí žen do antropologie neleží však ani tak na úrovni empirického výzkumu, jako spíše v rovině teoretické a analytické. (Moore, 1988:2) Jak píše antropoložka Helen Callawayová ve svém příspěvku *Genderové aspekty v terénní práci a textech*, mužští antropologové obvykle vnímají svou pohlavní identitu jako shodnou s jejich profesionální prací, zatímco označení žena-antropoložka vidí v rámci dominantního diskursu jako méně důležité a svým způsobem ponižující. Tento jazykový rys rozlišující na silný/slabý, dominantní/podřízený, může být podle ní spojen s širší tradicí západního diskursu strukturovaného v binárních opozicích jako racionalita/iracionalita, analytické myšlení/intuice atd. V tomto všeprostupujícím vzorci diskursu jsou muži a ženy rozdílně konstituovány jako lidské subjekty. Mužsky orientovaný standardní systém byl programován do našeho jazyka, vědomí, způsobu vidění světa, používaného diskursu a analýzy kultur, které zkoumáme. (Callaway In: Okeley, Callaway, 1992:29) Jazyk, který používáme, se pak stal jedním z prvních objektů kritiky v překládání jiných kultur.

#### **1.4. Mužský a ženský jazyk**

Jedním z objektů kritiky feministické antropologie se stal také jazyk používaný v tomto oboru. Dvojznačné používání výrazu „man“ jako muž i člověk zároveň se někdy vztahuje na celý lidský druh, někdy jen na jedince mužského pohlaví, někdy na obě pohlaví najednou. Tato kritika vychází ze Sapir-Whorfovy hypotézy, která říká, že jazyk odráží vidění reality. Obecnější roli jazyka v genderové asymetrii se např. zabývá australská badatelka a spisovatelka Dale Spenderová. Ve svém pojednání *Jazyk z dílny mužů* zveřejnila výsledky analýzy stovek nahraných rozhovorů mezi příslušníky obou pohlaví. V těchto rozhovorech nenašla žádný případ, kdy by ženy alespoň zpočátku nepřijímaly mužskou výsadu určovat zákony platící pro jazyk a sabotovat ženami konstruované významy. Na řadě příkladů ukazuje, jak muži využívají svou moc k tomu, aby definovali skutečnost, rozhodovali o formulaci problému a ukázňovali ženy v jazyce. Děje se tak například tím, že ženy jsou

neustále přerušovány, jejich slova zpochybňována a jejich příspěvky do diskuse zlehčovány. Jedno z nejtradičnějších obranných reakcí žen je pak uchýlení se k mlčení. (Spenderová In: Oates-Indruchová, 1998:254-255)

Jako jeden z prvních rozeznal zjevnost mužské jednostrannosti antropolog Edwin Ardener při utváření explanačních modelů v antropologii. Nastínil teorii „umlčovaných skupin“, ve které tvrdil, že dominantní skupiny ve společnosti generují a kontrolují dominantní způsoby vyjadřování a dominantní ideologie. Ostatní skupiny jsou potom umlčené a k nim ve většině případů patří ženy. Dominantní struktura byla artikulována v termínech mužského světa. Kdo nebyl v této pozici, byl utlačovaný. Ardener doporučil použít tento model i na jiné sociální skupiny a jednotlivce a ustanovit univerzální koncept tříd. Tyto třídy nazval umlčované a artikulované, přičemž mezi umlčované nepatří pouze ženy, ale řada dalších skupin. Umlčování podle Ardenera existuje kvůli tomu, že tyto skupiny nemají část dominantního komunikačního systému společnosti vyjádřeného skrze dominantní ideologii. (Ardener In: Ardener, 1981:22) K podobnému závěru dochází i Spenderová, když říká, že obrannou strategií mlčení posilující roli umlčovaného volí každý člověk v situaci, kdy je mu systematicky odmítána a upírána možnost vyjádřit se a potvrdit platnost vlastních prožitků. Lze podle ní snadno dokázat, že pozice umlčovaného není charakteristickým rysem pohlaví, ale moci. (Spenderová In: Oates-Indruchová, 1998:255) Také podle Ardenera je tato němota produktem vztahu, který existuje mezi dominantními a podřízenými skupinami. Ženy mohou hovořit s etnografem, jejich aktivity a odpovědnosti etnograf pozorně sleduje, nicméně jak Ardener zdůraznil, zůstávají společensky němé, protože jejich model reality a jejich vidění světa nemůže být vyjádřeno v termínech nadřazené skupiny. Dominantní mužská struktura společnosti potlačuje svobodné vyjádření podle alternativních modelů a podřízené skupiny jsou nuceny strukturovat své chápání světa podle dominantního modelu. Němota je v zásadě problémem komunikační frustrace. Volné vyjádření ženské perspektivy je blokováno běžně užívaným jazykem. Ženy nemohou používat mužské dominantní struktury jazyka, aby vyjádřily to, co chtějí a podaly zprávu o svém vidění světa. Ardener také naznačil, že muži a ženy obecně vnímají rozdílné vidění světa a modely společnosti. Tímto názorem o existenci rozdílného vidění světa

významně přispěl k identifikaci problému mužské jednostrannosti v etnografickém vyjadřování. Ardner tvrdil, že druhy modelů poskytované mužskými informátory jsou pro antropologický výzkum běžné a srozumitelné, neboť výzkumníci jsou vesměs muži nebo ženy ovlivněné vědou, donedávna tradičně mužskou záležitostí. Ardner tedy došel k závěru, že mužská jednostrannost není daná pohlavím výzkumníků a informátorů, ale mužským viděním světa společným pro muže i ženy. Muži i ženy používají mužské modely vyplývající z jejich vlastní kultury k vysvětlení mužských modelů přítomných v jiných kulturách. Na základě této teorie pak vyvstala otázka, zda vůbec žena antropoložka vnímá svět odlišně od svých mužských kolegů a zda jí to přináší výhodu při studiu žen jiných kultur. (Moore, 1988:5) Společně s rozvojem antropologie žen byly brzy vyjádřeny obavy, zda mužská jednostrannost pak nemůže být pouze vystřídaná ženskou jednostranností. Jestliže model světa byl nedostatečný, když byl vytvářený jen z mužského pohledu, proč by měl být z ženského pohledu komplexnější? Otázka, zda ženy antropoložky jsou více kvalifikované ke studiu žen než muži zůstává nadále sporná. (Moore, 1988)

## **2. MYŠLENKOVÉ ZDROJE FEMINISTICKÉ ANTROPOLOGIE**

### **2.1. Simone de Beauvoirová (1908-1986): Žena jako objekt**

Jednou předních z myslitelů v mnoha směrech ovlivňujících feministický náhled na společenské vědy včetně kulturní antropologie byla francouzská existencialistická filozofka, intelektuálka a spisovatelka Simone de Beauvoirová. Beauvoirová intelektuální činnost zrála v prostředí existencialistické filozofie, která se z rodného Německa od dvacátých let dvacátého století let začínala šířit do Francie, kde nacházela řadu mladých, rebelujících přívrženců. Existencialismus byl filozofií rebelů a sama Beauvoirová se stala ztělesněním rebelující ženy. Narodila se v Paříži v roce 1908 jako starší dcera Françoise a Georgese de Beauvoirových. Už jako velmi mladá se začala bouřit proti maloměstské katolické výchově, kterou jí její rodina poskytovala. Nespokojila se s polovičatými vyhlídkami na své vzdělání ani se společenskými zábranami, které vyplývaly z toho, že byla ženou. Ve svých devatenácti letech prohlásila: „Nechci se v životě podrobovat žádné jiné vůli než

své“. (Felderová, 2000:48) Tento nekompromisní postoj, požadující od sebe jako od svobodného člověka maximum, se vlekl jejím životem i dílem jako červená nit. V roce 1920 absolvovala studium na Sorbonně, kde patřila mezi vynikající studenty. Do roku 1943 vyučovala filozofii na několika vysokých školách, poté se plně věnovala literární dráze a brzy se jí dostalo značné proslulosti. Beauvoirové životní nekonvenčnost stejně jako v jejích románech, esejích, filozofických i historicko-sociologických dílech panovala v osobním životě. Známým dokladem toho je její vztah s životním partnerem Jean-Paulem Sartrem, s nímž vytvořila zároveň ústřední dvojici francouzského poválečného levicového intelektuálního a existencialistického hnutí. Beauvoirová a Sartre zcela vyvraceli tradiční představy o spořádaném manželství a rodině. Přestože přes padesát let sdíleli společný život, žili odděleně ve svých bytech, otevřeně si tolerovali mimomanželské milostné vztahy. Jejich vzájemný vztah však oba považovali za zásadní, jedinečný a nezničitelný, jeden druhému byli výjimečnou intelektuální inspirací a bytostí, se kterou je možné sdílet všechno. Beauvoirová se považovala za průkopnici vlastního vztahu s mužem, jeho svobody, důvěrnosti a upřímnosti. (Felderová, 2000)

Literární kariéra, která se Beauvoirové úspěšně rozběhla ve čtyřicátých letech, jí umožnila cestování po nejrozmanitějších koutech světa a zároveň s tím ji posunula od čistě filozofického myšlení více k praktickému životu a vnímání a řešení konkrétních problémů. V tomto směru zveřejňovala řadu esejů, morálních cestopisů a publicistických prací. Tak například v roce 1947 podala velmi hlubinnou a analytickou reportáž *Amerikou den za dnem*, v které se dotýká problematiky konzumní společnosti, zkoumané americkým sociology až mnohem později. Nejproslulejším zhodnocením Beauvoirové lidské a filozofické zkušenosti v kombinaci s konkrétním životem, historickou a sociologickou perspektivou se pak stala kniha *Druhé pohlaví* z roku 1949. Knihu původně začala psát hlavně z osobních důvodů. Chtěla se vypořádat sama se sebou, zejména jako se ženou, která se zcela vymkla tradiční ženské roli, tradičně ženskému vnímání a prožívání světa. Těžko by pocit při psaní takové knihy vyjádřil někdo lépe, než sama autorka: „Začala jsem pohlížet na ženy novými očima a překvapení nebralo konce. Je

zvláštní a podnětné, objevíme-li najednou ve čtyřiceti aspekt světa, který bije do očí a který nikdo neviděl“.

*Druhé pohlaví* je velmi komplexní analýzou i syntézou obecné situace ženy ve společnosti. Je nekompromisní a maximalistické jako Beauvoirová. Vedle filozofické nadstavby celého díla čerpá poznatky z lékařství, sexuologie, sociologie, historie, etnologie i práva, aby objasnila jediné: Proč ženy byly a jsou všude na světě podřízené mužům. Jak sama Beauvoirová podotkla, ženy byly vždycky. Jsou ženami svou fyziologickou povahou. Jak daleko sahá historie, vždycky byly podřízeny muži. Jejich závislost není důsledkem nějaké události nebo vývoje, nenastala. Snad proto, že se vymyká z povahy historického faktu, jeví se zde tato odlišnost jako absolutní. (Beauvoirová, 1967:13) *Druhé pohlaví* bylo samozřejmě ve své době přijato s rozpaky a četnými nesouhlasy hned z několika důvodů najednou. V první řadě šlo o kontroverzní a radikální dílo, které pobuřovalo již svým obsahem, neboť se snažilo zcela přehodnotit historii pěstovanou tradici pohledu na ženu jako na přirozeně druhořadé pohlaví. Za druhé byla Beauvoirová podezírána, že její poznatky z široké škály společenských i přírodních věd jsou povrchní a pouze účelově zasazené do radikální teorie.

Svou teorii Beauvoirová založila na filozofii subjektu a objektu. Subjektem je myšleno autonomní, svrchované, svobodné a aktivní lidství, jehož počátkem je překonání pouhého života odvahou k smrti v boji. Reprezentuje více to, co je chápáno jako člověk, v kulturně historickém pojetí však především jako muž. Žena naopak z valné části proto, že je dárkyní života a vychovatelkou dětí, jedná spíše na základě pudu sebezáchovy, instinktivně, pokračuje v linii přírody a tím pádem se dostává do mužova područí. V očích muže je pouze objektem a sama sebe zákonitě považuje za negaci subjektu, ze něco méně podstatného. Pokud by žena byla stejně jako muž svrchovanou bytostí, muselo by sice mezi oběma pohlavími panovat jisté napětí plynoucí z jejich jinakosti, tato jinakost by však byla rovnocennou. Vztah muže a ženy by se mohl zakládat na rovnocenné reciprocitě. Protože se však žena dosud nevymanila z role pouhého objektu, je viděna stále jako „druhé“ pohlaví a sama svrchovanost mužského rodu nijak nepopírá. Vztah muže a druhého pohlaví tak

Beauvoirová definuje spíše jako vztah pána a otroka, ve kterém pán má z otroka mnohé výhody, potřebuje ho ke svému životu, ale otrok je na pánovi zcela závislý. Pokud se otrok byť jen ve své mysli pokusí toto vnímání vztahu narušit, hrozí mu odcizení a ztráta sebe sama. Konkrétní dopad této situace Beauvoirová dokládá například na větším sklonu žen k průměrnosti v tvořivé činnosti, na definování sexuality žen skrze muže, na psychické i materiální závislosti žen na mužích v manželství atd. V nepřeborném množství oblastí soukromého i veřejného života je muž pro ženu hlavním posláním a autoritou – bez něho by nebylo nic, pouze vnitřní prázdnota. Muž samozřejmě také potřebuje ženu, může s ní sdílet, může si zvolit partnerství či manželství jako součást svého životního stylu a přináší mu to zároveň řadu výhod. Žena však považuje pouto k muži za to nejdůležitější, muž se stává jejím životem, svůj život skrze muže definuje. Necítí plnou zodpovědnost za svůj život ani ze tento svět, ale zůstává stále oním tajemným, těžko definovatelným objektem, který muž přetváří ke svému obrazu. (Beauvoirová, 1967)

*Druhé pohlaví* dnes považuje řada odborníků i veřejnosti za dílo příliš pesimistické a překonané. Ve své době se však stalo odrazovým můstkem pro nový úhel pohledu v mnoha společenských vědách a zároveň z něho plně čerpalo obnovené ženské hnutí v šedesátých letech. Jeho vliv se nevyhnul ani kulturní antropologii, v níž se právě touto dobou začínalo rodit jádro feministicky orientovaných antropoložek, které se již nespokojovaly s jednostranně mužskou interpretací kultur a rozhodly se zabývat situací ženy z antropologické perspektivy. *Druhé pohlaví* pokud neodstartovalo, tak alespoň silně ovlivnilo první fázi feministické antropologie, zvanou zkoumání univerzální ženy. Namísto dichotomie subjekt-objekt nacházíme v této fázi řadu teorií a modelů založených na univerzálních binárních kontrastech, např. příroda-kultura, domácí-veřejné, tělo-duše, špinavý-čistý, pasivní-aktivní atd., které vystupují v lidském myšlení a sociální organizaci. Řada těchto bádání pak napadala premisu univerzální ženské subjektovosti, založenou na scientistickém racionalizmu, který byl zaveden západními muži.

## **2.2. Margaret Meadová (1901-1978): Osobnost a kultura**

O prosazení feministického aspektu v kulturní a sociální antropologii z pohledu ženy pracující přímo v tomto oboru se zasloužila jedna z nejvýznamnějších amerických antropoložek Margaret Meadová. Přestože oficiálně není zařazována mezi feministické antropoložky, stylem své práce a prezentace výsledků výzkumu mnohem více odpovídá společensky angažované ženě, reformátorce a popularizátorce vědy než nestranné vědkyni. Sama přiznávala a hájila své právo využít antropologických znalostí k reformě americké společnosti, aktivně se vyjadřovala ke společenským otázkám jako výchova dětí, rozpad rodin, rozvodovost, mezigenerační konflikty, krize vztahu mezi pohlavími, kontrola porodnosti, ženská otázka, mezinárodní politická situace atd. V této orientaci ji bezesporu ovlivnilo domácí vzdělání a výchova k rasové a pohlavní toleranci v pokrokové rodině profesora ekonomie Edwarda Meada a socioložky, učitelky, feministky a sufražetky Emily Fogg Meadové. (Felderová, 2000) Nebylo divu, že Meadovou během studia na Barnard College, což byla přidružená instituce Kolumbijské univerzity, tolik zaujaly přednášky Franze Boase (1858-1942), vášnivého zastávce kulturního determinismus a odpůrce rasových teorií. Později si zvolila jako hlavní obor kulturní antropologii a u Boase absolvovala postgraduální studium.

Kulturní determinismus se v první polovině dvacátého století ve své snaze od „odbiologizování“ kultury stal jednou z mála teorií schopnou adekvátně reagovat na vlnu tehdy velmi populární teorie rasové. Představitelé biologického neboli genetického determinismu vyzdvihovali zejména vliv dědičnosti a vrozených vlastností na lidskou sociální a kulturní aktivitu. Enkulturační podle nich představovala pevnou součást biologického procesu ontogeneze, který je podmíněn genetickým bioprogramem. Naproti tomu kulturní deterministé navázali na myšlenky tradičních zastánců empirismu Johna Locka a Davida Hume v tom smyslu, že lidské vědomí je čistý list papíru (tabula rasa), naplňovaný až během života smyslovými daty, očekáváním dané kultury. Trvali na tom, že specifické lidské vlastnosti musíme chápat v kontextu určité společnosti a kultury a ne jako pevně geneticky zakotvené. (Budil, 2003)



Spor biologického a kulturního determinismu probíhal a v podstatě dodnes probíhá nejen na úrovni nejdiskutovanější rasové otázky, ale také na neméně důležité úrovni týkající se rozdílnosti pohlaví. Podobně jako se Boas snažil pomocí antropologických výzkumů bojovat proti rasismu, Meadová se zaměřila na vztah mezi pohlavími, výchovou, dětstvím a rodičovstvím. Výchova v raném dětství má podle ní zásadní význam pro formování lidské osobnosti. Interakci mezi jedincem a kulturou pokládala za dynamický proces, jehož výsledkem je pak kulturně podmíněný typ osobnosti. Rozdíly mezi kulturami a jejich nesmírnou rozmanitost odvozovala především ze základního výchovného vzorce, který činí procesem enkulturace z člověka nositele specifických kulturních hodnot. Knihou, která Meadovou proslavila nejen na akademické půdě, ale také u široké veřejnosti, bylo *Dospívání na Samoy* (1928), kde se zabývala především otázkou socializace a enkulturace vzhledem k patologickým psychickým jevům v pubertě a dospívání. Sama však za své nejvýznamnější dílo považovala knihu *Pohlaví a povaha ve třech primitivních společnostech* z roku 1935, ve které prezentovala výsledky výzkumu charakteru a rolí pohlaví ve třech relativně málo asimilovaných kmenech na Nové Guineji. Lze říci, že touto knihou Meadová nejlepším možným způsobem vystihla jednu z nejpoužívanějších teorií, jejíž pomocí se vysvětluje pojem gender a která říká, že mezi mužem a ženou je dán pouze jeden základní rozdíl - biologické pohlaví. Záleží na každé kultuře, jakou esencí tento rozdíl naplní.

Meadová na základě svého výzkumu detailně popsala osobnosti typické pro obě pohlaví mezi třemi domorodými populacemi sídlícími poměrně nedaleko od sebe na severním pobřeží Nové Guineji. V horských oblastech objevila kmen Arapešů, kde muži i ženy projevovali osobností rysy zcela odlišné od našeho historicky limitovaného chápání. Podle Meadové obě pohlaví stejnou měrou ignorují sklon ke zlu a násilí, většina příslušníků kmene jsou citliví, kooperující, ochotně se podřizují zájmům celku, chrání děti a slabé jedince a nalézají v tom přirozené uspokojení. Z otcovského hlediska je nazvala mateřskými, z hlediska pohlaví spíše feminními. Neobjevila zde žádnou stopu, která by naznačovala, že pohlaví je řídicí silou pro chování mužů a žen. V kontrastu k těmto zjištěním u sousedního kanibalského kmene Mundrugumorů identifikovala u mužů i žen rozvinutou bezcitnost, agresivitu,

bojovnost, soutěživost a zcela minimálně rozvinutý mateřský cit. Zdejší muži i ženy se svými osobnostními rysy spíše blíží vzoru, který je v naší kultuře chápán jako maskulinně – násilnický. Za nejdůležitější závěr z těchto zjištění Meadová považovala to, že ani jedna z uvedených společností nečiní rozdíly v psychice a společenské roli pohlaví a necítí potřebu z rozdílných pohlavních rolí společensky a ekonomicky profitovat. Arapešský ideál je, aby se jemný, zodpovědný muž oženil s jemnou zodpovědnou ženou. Mundrugumorové naopak považují ze společenský standard, když si násilnický, agresivní muž vezme násilnickou agresivní ženu. Veškerá energie obou kultur byla nasměrována k jednomu lidskému typu, bez ohledu na třídu, pohlaví a věk. Neexistuje tu žádné rozdělení do věkových tříd, pro které by bylo pokládáno za vhodné odlišné chování. Neexistuje tu ani skupina šamanů či kouzelníků, kteří by se vymykali ostatním lidem a byli pro ně nepřístupní. Až na drobné výjimky není na jedince vyvíjen žádný emoční nátlak. Není zde také uplatňována myšlenka, že by někdo stál ve společnosti výš nebo níž podle majetku. (Mead, 1935:279)

Ve třetím kmeni Čambuli ovšem Meadová narazila na téměř úplné a zřetelné obrácení pohlavních rolí ve vztahu k naší kultuře. Čambulové přinejmenším uplatňují sociální diferenciaci a považují rozdílnost pohlaví za zdroj k formování sociální osobnosti. Ženy jsou zde dominantní, neosobní, v partnerském vztahu zauímají vedoucí pozici, drží reálnou společenskou moc, kontrolují rybolov a obchod. Zdejší muže Meadová identifikovala jako méně zodpovědné a více citově závislé. Většina z nich žije především pro umění, vyznává se v řezbářství, malířství, tanci a ručních pracích, velkou pozornost věnují přípravě masek a kostýmů na slavnostní ceremoniály. Tato třetí situace podle Meadové nabádá k velmi jasnému závěru. Pokud tyto osobnostní rysy tradičně připisované zejména ženám, jako je pasivita, menší odpovědnost a přirozená ochota věnovat se výchově dětí mohou být tak jednoduše chápány jako vzor maskulinity v jednom kmeni a v jiném být standardem pro většinu mužů i žen, nemáme žádný důkaz pro pohlavně determinované chování. Tento závěr se stává ještě silnějším, když ozřejmíme, že výše popsané rozdělení rolí u příslušníků kmene Čambuli existuje navzdory formálním patrilineárním institucím. (Mead, 1935:280). Navíc čambulijské ženy nejsou ani urostlejší a fyzicky zdatnější

než muži. Stopa k vysvětlení odlišných vlastností mužů a žen v kmeni Čambuli tedy neleží podle Meadové ani ve fyzické konstituci pohlaví.

Ke svým závěrům dospěla Meadová také na základě analýzy materiální stránky daných kultur. Oblékání, způsoby, účesy odlišné či společné pro jednotlivá pohlaví, nám podle ní řeknou mnohé, ne-li vše o tom, jaké vlastnosti daná kultura připisuje mužům a ženám. Primární zájem však jako ve většině svých výzkumů věnovala otázkám socializace a enkulturace. Byla přesvědčena, že chování typických arapešských mužů a žen v kontrastu k typickému chování mužů a žen u Mundrugumorů, je v převážné většině dáno sociálními podmínkami. Jinak bychom ani nemohli vysvětlit uniformitu, se kterou se arapešské děti rozvíjejí ve spokojené, pasivní a bezstarostné lidi, zatímco mundrugumorské děti stejným způsobem vyrůstají do násilí, agresivity a nebezpečí jim vlastní. (Mead, 1935:280) Pouze s ohledem na vše, co kultura integruje do růstu dětí, můžeme podle Meadové vysvětlit formování tak odlišných typů osobností. Neexistuje žádné vysvětlení na základě rasy, obživy nebo přírodního výběru, které by samo o sobě bylo schopno dát uspokojivou odpověď. (Mead, 1935:280) Ve smyslu kulturního determinismu Meadová hájila přesvědčení, že lidská přirozenost je vždy neuvěřitelně tvárná, závislá na konkrétních odlišných kulturních podmínkách. Rozdíly mezi jednotlivci, kteří jsou příslušníky různých kultur, stejně jako rozdíly mezi jednotlivci uvnitř kultury se vždy zakládají na odlišných sociálních podmínkách, zejména v raném dětství, a ty jsou zase podmíněné kulturně. Standardizované osobnostní rozdíly mezi pohlavími jsou výsledkem kulturní kreativity a lidé v dané kultuře si je pak předávají po generace. Od raného dětství vedou děti k tomu, co je mužské a co ženské. Také v otázce původu těchto sociálních odlišností se Meadová striktně držela dogmat kulturního determinismu. Jako protiargument k názoru vědců přesvědčených o tom, že v zásadě drobné odlišnosti v kulturním chování jsou obsaženy v idioplazmě, použila teorii, že stejně jako lidská osobnost je tvárný i lidský organismus. I ten je totiž schopen reagovat na sociální podmínky.

Dále se Meadová zabývala otázkou, proč některé kultury rozlišují pohlavní role a jiné ne. Jestliže jsou rozdíly kulturním výtvozem - když nově narozené dítě může

být formováno stejně dobře do neagresivního Arapeše či agresivního Mundrugumora, proč se tyto nápadné kontrasty vůbec objevují? Kultury jsou lidským výtvorem, jsou stvořeny z lidského materiálu, jsou rozdílné, ale srovnatelné struktury uvnitř lidské existence dosahují plné lidské bytosti. Co tedy vybudovalo jejich rozdílnosti? Relativně homogenní závazky jedince vůči kultuře ve všech institucích jsou většinou členů společnosti bez problému přijímány až na několik deviantních způsobů chování, podle Meadové však opět způsobených kulturně. Na základě takto prokazatelné rozdílnosti povah a rolí v různých kulturách si kladla otázku, zda znaky jako průbojnost nebo pasivita, domýšlivost nebo pokora, důraz na mezilidské vztahy a odpovědnost k dětem a slabým či hostilita vůči nim, tendence iniciovat sexuální vztahy nebo je pasivně přijímat mají vůbec svůj původ v temperamentu. Pokud by existoval nějaký potenciální obecně lidský temperament, charakter, který by se mohl rozvinout v rozdílných sociálních podmínkách a který by zůstal stejný i v případě, že by základní sociální podmínky chyběly, jak by asi vypadal? (Mead, 1935:282) Meadová došla k závěru, že místo hypotetické konstrukce univerzální lidské povahy je dobré se zaměřit na jakýsi akční rádius tvárnosti lidské povahy či představit si pomyslnou kružnici, která uzavírá všechny příslušníky lidského rodu do jednoho celku a obsahuje všechny identifikovatelné lidské vlastnosti, chování a typy osobnosti. Z této nepřeborné směsice povah latentně vlastních všem lidem si pak každá kultura vybírá a integruje ty, které jí vyhovují. Je možné říci, že například ne každá čambulijská žena se rodí jako dominantní, organizující, sexuálně iniciující a ochotná k sexuálním vztahům, majetnická, rozhodná, odolná, praktická a neosobní. Kulturou jsou však k těmto vlastnostem vychovávány. Také muži zde nejsou od přírody jemnými, odpovědnými herci hrajícími pod ženskou režii pro ženský benefit. Stejně tak se nedá říci, že by se z Arapeše nemohl stát agresivní jedinec, protože agresivita ve své latentní formě existuje na celém světě. Šablonou pro specifické chování příslušníků každé kultury je to, jaký typ osobnosti a chování kultura uznává, vyzdvihuje a jaký naopak nedoporučuje či zakazuje. Určitý typ chování může být společností požadovaný po všech jejích příslušnících, jinde existuje diferenciací podle věku, pohlaví, majetkové třídy atd. Zejména na příkladu kmene Čambuli Meadová ukazuje, jak čambulijská kultura libovolně připustila podle našich měřítek zaručeně mužské vlastnosti ženám a jiné zakázala a jak podobně to udělala s muži.

Úplně stejně to však udělala i naše vlastní kultura. V této souvislosti Meadová ve své autobiografii *Ostružinová zima* napsala: „Bylo velmi vzrušující odloupávat slupky očekávaného chování, které člověku přisuzuje kultura, a mít přitom pocit, že konečně víte, kým jste“. Proto by měla být snaha o vysvětlení podle Meadové zaměřená spíše na to, proč a jakým si způsobem si kultury jednotlivé vlastnosti vybírají. (Mead, 1935) V této souvislosti podává ve své knize *Pohlaví, gender a společnost* (1972) Ann Oakleyová srovnání dvou společností, pygmejského kmene Mbuti a indiánského kmene Mundurucu ve střední Brazílii. V první z uvedených společností nemá faktor biologického pohlaví téměř žádný vliv na sociální role a status obou pohlaví, v druhé jsou naopak pohlavní role striktně rozděleny a odlišnost pohlaví se zde stává základním organizačním principem sociální struktury. Tato polarita, jak uvádí Oakleyová, proniká nejen do ekonomických úkolů a sociálních rolí, ale i do lidských osobností ve formě dominance a submisivity. (Oakleyová, 2000)

Margaret Meadová ve své koncepci zkoumání odlišnosti kultur v podstatě navázala na svou současnici, neméně známou americkou antropoložku Ruth Benedictovou, podle které hlavním kritériem lidské odlišnosti není jazyk, politický nebo sociální systém, adaptace na přírodní prostředí, genotyp či fenotyp, ale kultura generující svébytné psychologické typy, jejichž identifikace je hlavním smyslem antropologického výzkumu. V pojetí Benedictové je možné uvést analogii mezi kulturou a lidskou povahou. Každá kultura je komplexní a jedinečná entita, jejíž vysoce strukturované vnitřní vztahy vytvářejí množství významových rovin. Podle interpretace úrovně této signifikace lze vytvořit věrohodný a konzistentní portrét dané kultury. Kultura je nadána selektivní tendencí integrovat historicky a geograficky různorodé prvky, ovšem není pouhým souhrnem dílčích částí. Vytváří novou kvalitu, nový a jedinečný celek. Jednotlivé kulturní prvky jsou zařazeny do typických konfigurací, které jim zase zpětně dávají specifickou formu a význam. Proto lze význam kulturních prvků a procesů zkoumat jen v kontextu motivů, emocí a hodnot, které kultura institucionalizovala. Smysl kulturních prvků soustředěných kolem dominantní konfigurace pak můžeme odvodit zase jen z jejich vzájemných vztahů. Ona konfigurace v podstatě znamená ideu intence, určitého cíle či vize, k níž kultura směřuje. (Benedictová, 1999)

### 2.3. Betty Friedanová (1921): Ženská mystika

Podobně jako většina pozdějších feministických antropoložek se i jedna z jejich předchůdkyň Margaret Meadová nevyhnula ostré kritice pro přílišné přeceňování kulturních vlivů a opomíjení základních biologicky daných a pro chování určujících rozdílů mezi pohlavími. Kritika ovšem přicházela i z druhé strany, od radikálněji smýšlejících feministek. Nejvýznamnější představitelkou této kritiky byla americká novinářka, intelektuálka a jedna z vůdčích osobností druhé vlny ženského hnutí Betty Friedanová. Její kniha *Ženská mystika* z roku 1963 bývá udávána jako nejdůležitější zdroj této nové fáze feministického hnutí v USA. Friedanová pocházela ze židovské rodiny střední vrstvy, otec byl klenotníkem, matka za svobodna spisovatelkou a redaktorkou. Friedanová se již od raného mládí cítila vhodná pro intelektuální dráhu, vyhovovalo jí studentské prostředí, vynikala ve studijních výsledcích, na střední škole vydávala studentský časopis. Záhy vystudovala psychologii na Smith College a získala dvě stipendia na Kalifornské univerzitě v Berkeley. V roce 1947 se provdala za Carla Friedana, se kterým se přestěhovala do New Yorku a založila rodinu. V letech 1948 až 1956 se jim narodily tři děti. Když čekala druhé dítě, dostala výpověď z práce v místních novinách. V duchu tehdejší doby se jako žena proto začala plně věnovat péči o rodinu a žít „snový život každé Američanky“, který původně ve svých článcích také propagovala. Nicméně očekávané domácí štěstí se nedostavilo, Friedanová se cítila nenaplněná, ochuzená o možnost rozvoje intelektuální činnosti, ke které měla dobré vlohy. Při spíše příležitostné publicistické činnosti trpěla pocitem, že zanedbává děti a rodinu. Stále sílící pocity nenaplnění a rozpolcenosti ji nakonec vedly k hlubší analýze a kritickému přehodnocení ideologie prosazující v USA padesátých let úlohu ženy pouze jako matky, manželky a hospodyně. Na základě osobních rozhovorů s absolventkami vysokých škol, které se stejně jako Friedanová vzdaly kariéry ve prospěch rodiny a díky rozsáhlému dotazníkovému šetření mezi ženami v domácnosti získala podklady pro širší studii. Na té pracovala pět let, konečné vydání vyšlo na světlo světa v roce 1963 pod názvem *Ženská mystika*. Překvapivě shodné pocity prázdnoty a nespokojenosti u žen v domácnosti, které popisovala, se brzy staly celostátním tématem. Na rozdíl od domněnek, že za tyto problémy může

přílišná vzdělanost žen a jejich odcizení se ženské roli Friedanová přišla s návrhem, aby ženy sladily rodinu a profesní dráhu, pokud vzdělání a práci považují za důležité. Jejím cílem bylo úplně osvobodit ženy od společenského očekávání, že rodina je pouze a vždy na prvním místě a že ostatní aktivity ženám spíše ztěžují život, než aby jim ho naplňovaly. (Friedanová, 2002)

Friedanová pocítovala všudypřítomnou a hluboce zakořeněnou představu o roli ženy jako matky a hospodyně v domácnosti tak silně, že vinila z její propagace i společenské vědy. Této kritiky neušetřila ani v té době již značně kulturně deterministicky orientovanou kulturní a sociální antropologii, zejména její funkcionalistický směr hovořící krom jiného o funkční nepostradatelnosti ženské role v rodině jakožto základní sociální jednotce. V této souvislosti často citovala jednoho z předních funkcionalistických sociologů Talcotta Parsonse (1902-1979), který se pokusil odhalit příčiny tradičního rozdělení rolí v rodinách a sociálních nerovností s ním spojených, analyzoval nejvýznamnější atributy ženské role a jejich absurditu v moderní americké společnosti. Parsons si všiml, že pokud jde o domácí práce, postavení ženy v domácnosti pozbylo důležitosti do té míry, takže už nesnese srovnání se zaměstnáním na plný úvazek, kam dochází dospělý muž. „Otázky osobního kouzla, které bylo vždy považováno za jednu z nejvýznamnějších ženských deviz, je bohužel aktuální spíše v mladším věku a tím pádem se u žen záhy dostávají problémy s přijetím vlastního stárnutí. Další vlastnost a role připisovaná ženám – být dobrou společnicí, vyžaduje zájem o humanistické obory, umění a vůbec o věci veřejné, což není ve společnosti zase tolik zažité, trpí nedostatkem tohoto statusu. Jen nadmíru iniciativní a inteligentní jedinci mohou v tomto směru uspokojivě fungovat. Role dospělé ženy tak s sebou přináší nemalý stres a pocity nejistoty, a proto lze u žen očekávat řadu neurotických projevů. Dospělá žena může následovat mužova příkladu a budovat si profesní kariéru, což se nicméně neobejde bez konkurenčního boje s muži své třídní příslušnosti. Přesto pozorujeme, že se navzdory ženské emancipaci, která tradiční domácí úlohy posunula o pořádný kus dopředu, jen nepatrný zlomek dnešních žen dává touto cestou a jen málo z nich dochází příliš daleko. Pakliže by se měl tento přístup všeobecně rozšířit, neobešlo by

se to bez znatelných změn v uspořádání rodiny i společnosti.“ (Friedanová, 2002:210)

Spor dvou žen s nesporně výrazným vlivem na genderové smýšlení po druhé světové válce – Betty Friedanové a Margaret Meadové bývá v souvislosti s ženskou problematikou často rozebírán. Obě ženy hojně publikovaly na nejrozličnější sociální témata, vyjadřovaly se k věcem veřejným a považovaly se sociální reformátorky. Prostředí, ve kterém začínala jejich intelektuální dráha a prožívání sebe jako ženy se však značně liší. Meadová začala studovat a profesionálně se věnovat vědě ve dvacátých letech dvacátého století, v době nastartované emancipace, kdy si ženy střihaly vlasy, zkracovaly sukně, věnovaly se sportu, kultuře, řídily automobily, řada z nich vedla nevázaný sexuální život. Do oblasti společenských věd se stále více šířila psychoanalýza a vliv freudiánství na rozmanité společenskovědní obory byl více než zřejmý. Pod vlivem Freudových objevů o lidské přirozenosti, tedy přirozených rozdílů mužů a žen se vymýšlely stále nové hypotézy. O dvacet let mladší Friedanovou zastihly na samém počátku její intelektuální kariéry plody těchto hypotéz o ženské podřízenosti a anatomii jako osudu uvedené do praxe ve formě propagandy usilující o návrat žen do domácnosti. Zatímco Meadová se od raného mládí věnovala hlavně kariéře a rodinný život zatím odkládala, Friedanová díky propagandě z velké části kariéru opustila kvůli rodině. Zatímco Meadová se z pozice ženy-profesionálky spíše snažila ostatní ženy smířit s jejich osudem matky a hospodyně, Friedanová se z pozice hospodyně snažila ženy z domácností vyhnat. Meadovou nařkla z toho, že se dosud nevymanila z freudiánského vlivu a že přeceňuje biologické faktory, ač jsou její díla považována za vrchol kulturního determinismu. Přesto ve svých úvahách o mužích a ženách Meadová nakonec začala všechny iniciativní, tvůrčí a plodné životní síly pod vlivem psychoanalýzy přisuzovat penisu, zatímco ženskou tvůrčí složku si vykládala jako pasivní receptivnost vagíny. (Friedanová, 2002:210) Freudovy teorie, že osobnost dospělého člověka vymezují jeho prapůvodní instinkty měly podle Friedanové možná opodstatnění u primitivních kultur tichomořských ostrovů, které Meadová studovala, nicméně v současné civilizované společnosti plné komplikovaných vztahů mohou být více než zavádějící. Zde instinktům stále více vévodí lidská mysl. Mezi neoděnými



lidmi primitivních kmenů muselo být snáz rozpoznatelné, že biologické rozdíly jsou v životě hnací silou. (Friedanová, 2002:212) Je však teorie uplatňovaná na příslušnících primitivních národů aplikovatelná na moderního člověka? Meadová se svým způsobem snažila navrátit americkou civilizaci přírodě, učit lidi neopomíjet staré přírodní pravdy, které ukazovala na obyvatelích Tichomoří. Podle Friedanové se jí však bohužel nepodařilo vytvořit v civilizovaném světě podmínky, jaké měli tam daleko na tichomořských ostrovech, kde mít dítě je vrcholem lidského života. Pro řadu Američanek, které s nejistou vyhlídkou na úspěch pracně vydobývaly první profesní krůčky, bylo Meadové líčení „ženského ráje“ v Tichomoří velkým lákadlem. Meadová v této souvislosti poznamenala: „V našem západním nazírání světa byla žena stvořena z mužského žebra, a tak se sice může všemožně snažit muže napodobit, může se pokoušet u sebe vyvinout stejnou sílu, stejné schopnosti, může se zaměřit na nějaké vyšší poslání, nicméně neúspěšně. Základním motivem kultu stvoření zůstává, že díky své schopnosti rodit děti je právě žena nositelkou tajemství života“. Hlásala tak návrat do ráje, kde by ženy dokázaly zapomenout na svou věčnou nespojenost, kterou v nich údajně probudilo vzdělání. Jejím ideálem byl návrat do světa, kde by všechny mužské snahy byly jen pouhý prach ve srovnání s tím, když žena přivede na svět dítě. (Friedanová, 2002:214) Právě tento mýtus věčného ženství Friedanová tolik odsuzovala, protože v něm neviděla skutečnou rovnoprávnost pro muže a ženy, pro společné rozvíjení jejich schopností coby rodičů a tvůrců civilizace současně. Podle Friedanové je všeobjímající kult ženství a mateřství nemožné zavést v jakékoliv civilizované společnosti, protože každá taková společnost je civilizovaná právě proto, že uznává také jiné hodnoty než rození dětí. Pravdou je, že Meadové názory na pohlavní role byly často vytrhávány z kontextu a zneužívány pro obhájení přirozené ženské podřadnosti. Na druhé straně sama Meadová ve druhé polovině šedesátých let vyslovila obavy z „návratu jeskynních žen“ – tedy hromadného stažení amerických žen do domácností, když zatím celý okolní svět balancoval na hranici technické katastrofy: „Proč se navzdory technickému pokroku najednou vracíme zpátky do doby kamenné? Ženy se stáhly zpátky, každá do své vlastní jeskyně, kde úzkostlivě čeká, až se vrátí muž a děti. Manžela také žárlivě střeží před ostatními ženami. Přitom jim prakticky uniká, co se děje venku, třeba jen za dveřmi jejich domu. Z tohoto návratu ke kultu plodnosti nelze

vinit ani jednu konkrétní ženu. Daleko spíše za to může názorové klima, které se vyvinulo v této zemi. “ Friedanová z vytvoření tohoto klimatu však vinila právě Margaret Meadovou, která podle ní teď pouze sklízela plody své vlastní propagandy.

#### **2.4. Pierre Bourdieu (1930-2002): Symbolická dominance**

Další osobnostní, který výrazně ovlivnila antropologické studium žen a mužů, byl francouzský sociolog Pierre Bourdieu. Ve svých pracích se věnoval historické analýze identických procesů, které se ovšem liší časovým průběhem a prostorem. Mezi jeho ústřední témata patřila moc, dominance a nadvláda, které zkoumal především ze symbolického hlediska. Společnost je podle něho soubor vztahů mezi jednajícími aktéry, které jsou uspořádány do tzv. polí jako např. ekonomika, politika nebo náboženství. V každém z těchto polí lze identifikovat ovládání, moc a dominanci. Pole jsou navzájem spojena tzv. symbolickou dominancí, kterou Bourdieu považoval za základní princip moc. Ve studii *Nadvláda mužů* z roku 1998 tuto metodologii aplikoval na oblast mužské dominance. Základem mu byla etnografická analýza společnosti kabylských Berberů coby reprezentantů středomořských kultur, které se vyznačují velice podobnými genderovými vzorci. Jak sám Bourdieu uvedl, tato společnost si dodnes uchovává struktury, které se díky stereotypu obřadů vymykají z času a představují určitou formu „falonarcistního“ vidění světa a androcentrické kosmologie, jež jsou společné všem středomořským kulturám a v dílčím stavu přežívají i našich vlastních poznávacích a sociálních strukturách. Berbeři podle něho představují genderově paradigmatickou středomořskou tradici, na které se ovšem podílí celá Evropa. (Bourdieu, 1998:10) Sociální vztahy mezi muži a ženami jsou zde řízeny symbolickým systémem ratifikujícím mužskou nadvládu. U Berberů je striktně dodržována dělba práce podle pohlaví, panuje zde přísné rozdělení činností a jejich nástrojů, genderově je strukturován i čas a prostor pomocí dělby na místa vyhrazená zvláště mužům a zvláště ženám. Berberský čas se dělí podle období zemědělského roku na krátká přelomová období náležející mužům a dlouhá období obtěžkání náležející ženám. (Bourdieu, 1998:13) Symbolický řád Berberů se zakládá na binárních opozicích, přičemž kategorie asociované s muži jsou zde více ceněny a společensky uznávány než

kategorie asociované se ženami. Podobně jako v ostatních středomořských kulturách je ústřední mužskou kategorií ctnost a představa „opravdového muže“. Tato ctnost se ve zdejší kultuře neoddělitelně pojí s mužskými fyzickými vlastnostmi, zejména s potencí a plodností. Potvrzením opravdového mužství je pak deflorace nevěsty a zplození co největšího počtu potomků. Bourdieu došel k závěru, že anatomické rozdíly v mužských a ženských pohlavních orgánech, pohlavní styk a reprodukce jsou základem pro všeprostupující binární opozice, které staví ženy do podřízeného postavení. Domnívá se, že ač se pohlavní akt může jevit jako rovnocenné spojení dvou protikladů například na principu radlice a brázdy, země a nebe, ohně a vody, ve skutečnosti je pojmán z hlediska primátu mužství. Opozice typu nahoře/dole, nad/pod, suchý/mokrý, teplý/studený, aktivní/pasivní, pohyblivý/nehýbný jsou zde asociovány s dynamikou pohlavního aktu, ve kterém muž „má navrch“. Vagina je považována za prázdnou, ale také jako inverze či negativní falus. (Bourdieu, 1998:20) Berberská kosmologie líčí pohlavní akt jako vztah nadvlády a berberští muži ho vnímají jako hrdinský čin a výboj, který přispívá k jejich cti. Podle Bourdieua z pohlavního styku činí vztah nadvlády skutečnost, že se ustavuje podle dělicího principu na aktivní mužství a pasivní ženství. U muže toto dělení vytváří touhu po vlastnění a erotizované nadvládě a u ženy touhu po nadvládě muže, erotizovanou podřízenost či erotizované uznání mužské nadvlády. (Bourdieu, 1998:23) Bourdieu vyšel z předpokladu, že sociální definice mužského a ženského těla jsou kulturními konstrukcemi. Problém ovšem spatřoval v tom, že tyto konstrukce byly vytvořeny z androcentrické perspektivy. Tato androcentrická sociálně konstruovaná odlišnost pohlaví pak podle něho slouží jako objektivní základ rozlišování pohlaví na dvě hierarchizované esence nejen v oblasti sexuality, ale také v oblasti kosmologie a dělby práce. Mužskou sílu tak podporuje legitimizace mužské nadvlády založená na naturalizaci sociálních konstrukcí. (Bourdieu, 1998:24) Například při dělbě práce se symbolická hierarchie u Berberů promítá způsobem, který ženám zakazuje dělat činnosti vyššího druhu, jako je třeba práce s pluhem. Naopak na ně připadají práce obtížné, podřadné a méně atraktivní. Musejí kydat hnůj a při sklizni sbírat spadání olivy, zatímco muž shazuje ze stromu olivy tyčí. (Bourdieu, 1998:25)

Trvalost vztahů nadvlády obecně viděl Bourdieu v tom, že tyto vztahy se zdají jakoby přirozené, protože ovládaní na ně aplikují kategorie konstruované z hlediska vládnoucích. Tento fenomén nazval symbolickým násilím neboli symbolickou dominancí. Podle Bourdieua k němu dochází tehdy, když ovládanému nezbývá nic jiného, než uznat vládnoucího, protože k reflektování tohoto vztahu i sebe sama disponuje pouze nástroji poznání, které má společné s vládnoucím, které vztah nadvlády udržují a ukazují ho jako přirozený. (Bourdieu, 1998:35) Za jeden z nejzávažnějších problémů Bourdieu považoval to, že tato symbolická nadvláda se neuplatňuje skrze vědomí, tudíž je velmi odolná vůči změně. Funguje totiž skrze schémata vnímání, hodnocení a jednání, která jsou nezávislá na vědomých rozhodnutích, zakládají velmi neprůhledný vztah poznání a jsou ukotvena hluboko ve struktuře. Nadvládu mužů tedy lze pochopit jen s ohledem na dlouhodobé účinky, které sociální řád vtiskuje do obou pohlaví. (Bourdieu, 1998:37) Jako jednoduchý metaforický příklad tohoto dlouhodobého účinku Bourdieu uvedl, že když bude ženám po staletí zakazováno navštěvovat veřejné prostranství – agoru, začnou trpět agorafobií a tomuto prostranství se budou samy vyhýbat i dlouho po zrušení zákazu. Tyto trvalé následky však podle Bourdieua můžeme pozorovat i v současné západní kultuře. Přestože většina západních žen dnes chodí do zaměstnání, má přístup ke vzdělání a na vysokých školách jsou studentky a studenti zastoupeni téměř rovným dílem, profesní uplatnění potom odpovídá spíše staré struktuře dělby práce a jejím třem zásadám. Zaprvé téměř výhradně ženy vykonávají činnosti, které jsou jakoby pokračováním práce v domácnosti - výuka, péče, služba. Zadruhé protože žena nikdy nesmí získat nadvládu nad mužem, téměř vždy je do nejvyšší pozice v zaměstnání vybrán muž, i když ženská kandidátka splňuje stejné podmínky. Podle třetí zásady výhradně mužům přísluší manipulovat s novými technologiemi a stroji, tudíž i dnes najdeme jen velmi málo žen, které vynikají v technických profesích. (Bourdieu, 1998:87)

Za jeden z nejdůležitějších úkolů v metodologii považoval Bourdieu historickou rekonstrukci procesu, jímž se od doby, co existují muži a ženy, stále znovu utvářejí struktury mužské nadvlády a mužský řád tak může plynule přecházet z jednoho století do druhého. Tato rekonstrukce měla zaměřit také na dějiny aktérů a institucí

jako rodina, církev, škola a stát, které sice v různých dobách můžou fungovat jinak a mít různý vliv, nicméně stávající sociální a symbolický řád v nich má stálou oporu. Navrženou metodu Bourdieu nazval historií vztahů mezi pohlavími. Tato historie by podle něho měla zkoumat, jak se v různých historických obdobích strategie a strukturální mechanismy různě kombinovaly a prostřednictvím jednotlivých aktérů a institucí udržovaly. Změny v postavení žen lze podle Bourdieu mapovat pouze analýzou proměn mechanismů a institucí, jejichž úkolem je pohlavní diferenciaci a hierarchii uchovávat. (Bourdieu, 1998:78)

## **2.5. Funkcionalistická antropologie**

Funkcionalistická škola představovala jeden z nejvíce revolučních a modernistických směrů v kulturní a sociální antropologii, který se konstituoval po první světové válce a vrcholu popularity ve vědeckých kruzích dosahoval ve čtyřicátých a padesátých letech. Základní teze funkcionalismu říká, že společnost tvoří holistický celek, který nelze redukovat jen na kvantitativní souhrn dílčích částí, ale že sociální prvky a subsystémy existují ve vzájemně provázaných vztazích a plní vůči sobě a společnosti jako celku určité funkce. Tyto funkce mohou být pozitivní, negativní, záměrné i nezamýšlené, nicméně všechny jsou důležité pro udržení sociálního systému. Každý kulturně-společenský systém přirozeně usiluje o co nejmenší změny a snaží se o udržení sociální rovnováhy prostřednictvím kontroly. Díky jednomu ze zakladatelů funkcionalismu Alfredu Redcliffe-Brownovi (1881-1955) je známa analogie sociálního systému a lidského organismu, který přirozeně tíhne k ekvilibriu. Reprodukční, trávicí, oběhový a nervový systém přirovnal na úrovni společnosti k systému příbuzenskému, ekonomickému, náboženskému a politickému. Funkcionalističtí antropologové zkoumali společnost především ze synchronní, holistické a funkční perspektivy jako dynamický celek, jehož jednotlivé části existují ve vzájemných, vědecky odvoditelných vztazích. Synchronní metodologie jejich výzkumu neklade přílišný důraz na sociální a kulturní jevy v kontextu historického vývoje dané kultury, ale kultury zastavuje v čase a zkoumá zejména vztahy uvnitř ní a jejich funkce. Významným prvkem přispěl do antropologického výzkumu vůbec nejznámější britský funkcionalista Bronislaw

Malinowski (1884-1942) – a to požadavkem intenzivního terénního výzkumu a zúčastněného pozorování. Dlouhodobé soužití s domorodci podle Malinowského umožňovalo badateli rozeznat mnoho vrstevnatost etnografické reality a vidět za abstraktními pojmy konkrétního člověka s jeho každodenním materiálním i duševním životem. Požadoval, aby antropolog u studovaného etnika strávil minimálně rok, osvojil si místní jazyk, do jisté míry splynul s místním prostředím a stal se dočasně jeho příslušníkem. (Soukup, 1996)

Funkcionalismus byl také jedním ze směrů, který ovlivnil feministickou antropologii, zejména její britskou větev. Ve Velké Británii jsou počátky feministické antropologie spojeny především se jménem Phyllis Kayberryové. Vystudovala ekonomii v Londýně, kde spolupracovala s Malinowskim. Kayberryová prosazovala antropologický výzkum žen v sociální kontextu. Ve své práci se rovnoměrně zabývala ženami i muži, jejich vztahy, zejména kladla důraz na jejich pojetí náboženství. Zasloužila se o rozvoj systematického studia genderových vztahů. Za důležité považovala také věnovat část vědecké práce dekolonizaci Afriky po druhé světové válce. Její kniha *Women of the Grassfields* (1952) se soustřeďuje na ženskou práci a rozvoj zemědělství a venkova v Kamerunu. Kniha se stala základem kritiky práce antropologů o ekonomii. Kayberryová přišla s myšlenkou, že všechny existující modely ekonomického rozvoje zcela ignorují přínos ženské práce. Zároveň se však funkcionalistická antropologie často stávala terčem feministické kritiky z několika důvodů. Antropoložka Judith Okelyová na příkladu zkoumání deníků, který si vedl Bronislaw Malinowski, ukázala, že žena je vnímána jako exotické, Jiné. Malinowski podle ní neguje ženskou sexualitu, ženy chápe jen jako sexuální objekty mužů, nebere je ani jako informátorky. Malinowski ve svém deníku údajně odhaluje rasistické a sexistické předsudky vůči lidem, které zkoumal. V pracích, které publikoval, se to však neobjevilo. Závažnější kritika je však vůči funkcionalismu vedena díky nedostatečnosti jeho metody, která ve většině případů zanedbává ženy a nezahrnuje je do totální analýzy. Podle Ardenera typický funkcionalistický etnograf například pozoroval počet sňatků a rozvodů, zaznamenával výpovědi o frekvenci rozvodů a potom kumuloval tyto údaje kvazi-kvantitativně do obecné výpovědi o frekvenci rozvodů. Nic však nevypovídal o celku, navíc většinou šlo o výpovědi

činěné muži, které se však týkaly mužů i žen zároveň. Ženy se ocitly tak ocitly ve stejné pozici jako zvířata – byly pozorovány, ale nemluvily. Funkcionalistická terénní práce si podle Ardenera nevěděla rady ani s mýty, protože se nedají měřit objektivními politickými a ekonomickými ukazateli. To mělo za následek, že funkcionalistické výpovědi byly s mýty v častém konfliktu. (Ardener In: Ardener 1981:4)

## **2.6. Strukturální antropologie**

Šedesátá léta dvacátého století, tedy v období zrodu feministické antropologie, znamenala pro kulturní a sociální antropologii celkově přelomovou etapu. Řada starých směrů byla kriticky revidována a na druhé straně řada nových se začala koncipovat. Jedním z nejvýraznějších se stala strukturální antropologie, známá především v podání francouzského antropologa Clauda Lévi-Strausse (1908-1990), který často bývá také považován za jednoho z největších evropských myslitelů dvacátého století. Jeho mimořádně široká škála intelektuálních zájmů a znalostí z různých vědních oborů, přírodních i humanitních, mu pomohla rozpracovat ucelený systém racionalistického a universalistického antropologického myšlení. Dalším důvodem bylo to, že ve Francii, kde začínala jeho vědecká dráha, se od etnologa očekávalo, že bude zároveň všestranně vzdělaným a „angažovaným“ intelektuálem. Lévi-Strauss čerpal inspiraci pro své myšlení z evropské filozofie, zejména z Rousseaua a Marxe, Freudovy psychologie, strukturalisticky pojaté sociologie Émila Durkheima či prací lingvistů Ferdinanda de Saussurea a Nikolaje Trubeckoj. Samotný strukturalismus se pak odrážel krom stěžejní jazykovědy v gestalt psychologii, genetické epistemologii Jeana Piageta, v literární kritice a filozofii, zejména u Michela Foucaulta a Jacquesa Derridy. (Soukup, 1996)

Základní inspirací pro strukturalistickou antropologii byla jazykověda a antropologové tohoto směru usilovali o jejich co největší vzájemné přiblížení. Kultura podle Lévi-Strausse představuje gigantický jazyk, přičemž každý systém, ať už jde například o příbuzenské vztahy, rituály, sociální organizaci atd. tvoří částečné vyjádření celé kultury. Díky využití synchronních lingvistických metod pak došlo k radikální dehistorizaci antropologického myšlení a kulturní a sociální antropologie

se již přestala zabývat pouze popisem kulturních jevů, ale zaměřila se na analýzu kultury na vyšší, abstraktní rovině. Oproti starším antropologickým směrům strukturalismus kladl důraz ani ne tak na termíny, prvky, jako spíše na vztahy mezi nimi. V Lévi-Straussově pojetí realita jakožto kulturní konstrukt světa připomíná pomyslnou, abstraktní krystalickou mřížku-strukturu. Každá takováto struktura má charakter systému složeného z prvků, které jsou na sobě vzájemně závislé a změna jednoho z nich vyvolá změnu ostatních. Tyto prvky mohou být zaměňovány, musí však plnit funkci ve struktuře jako celku, který musí zůstat formálně stále stejný. Kulturní změna tedy znamená jen změnu jednotlivých obsahových náplní kultury, nikoli jejího kódu. Právě díky vzájemné závislosti je potřeba zkoumat vztahy, nikoli samotné prvky. Výzkum by se měl snažit zjistit, jak je člověk zachycen v této kulturní síti. Prvky ovšem ve strukturalismu neznamenají empiricky zjištěná fakta, ale znaky, ve které je nutné reálná fakta v rámci metodologie převést. Veškerý lidský život je podle strukturalistů organizovaný na základě skrytých struktur. Lévi-Strauss, který se snažil v antropologii využít metody exaktních věd jako matematika, kybernetika, teorie informace, lingvistika a teorie her se domníval, že pomocí těchto metod se lze dopátrat univerzální struktury lidské konstrukce reality, společné pro všechny kultury.

Známým pokusem dokázat tuto teorii je Lévi-Straussovo studium indiánských mýtů. Na základě jejich strukturální analýzy dospěl k přesvědčení, že přes značnou obsahovou odlišnost se ve všech stejným způsobem odráží shodné vnímání a kategorizování světa. Právě mýtus považoval Lévi-Strauss za vhodný nástroj k odhalení těchto skrytých struktur lidského myšlení, protože povaha myšlení podle něho odkrývá sebe samu ve strukturách mýtů a jazyka. Mýtus nemá žádnou praktickou funkci, ale mluví sám za sebe. (Budil, 2003)

Jedním z nejvýraznějších poznatků vzešlých ze strukturálních analýz je uplatnění teorie binárních kontrastů v antropologii. S touto teorií původně přišli moderní lingvisté, když říkali, že žádný prvek v jazyce nemá smysl sám o sobě, ale pouze v opozici k jiným prvkům. Právě opozice je ústřední kódem pro odhalení významu jak jazyka, tak sociokulturní struktury. Myšlení pomocí protikladů je základní a univerzální rys lidského rozumu. Malé nabývá významu pouze v opozici k velkému,



černé k bílému atd. Dělením světa do opozičních kategorií člověk vnáší do reality řád, který se pak odráží v lidském chování. Za nejvýznamnější opoziční kategorie Lévi-Strauss považoval přírodu a kulturu. Příroda je spontánní a univerzální, kultura naproti ní vystupuje jako specificky lidská, vědomá činnost. Kultura však sama o sobě nemůže existovat, protože nabývá významu jen ve vymezení vůči přírodě. (Lévy-Strauss, 1996) Všechny klasifikační roviny mají jeden společný rys. Ať daná společnost staví do popředí kteroukoliv z nich, je nutno, aby tato privilegovaná klasifikační rovina dovozovala a dokonce si vynucovala případný přechod v jiné roviny. Tyto roviny jsou z formálního hlediska analogické a navzájem se liší jen svou relativní pozicí uvnitř celkového systému referencí, operujícího pomocí dvojice protikladů: mezi obecným a zvláštním na jedné straně a mezi přírodou a kulturou na straně druhé. (Lévi-Strauss, 1996:168)

Důvodů, proč se Lévi-Strauss a strukturalismus stali hodnotnými myšlenkovými zdroji také pro feministickou antropologii, je hned několik. Za prvé se feministická antropologie jako kriticky hodnotící směr potřebovala přimknout k novým myšlenkám a metodám, nikoli zakládat své analýzy na těch, které sama kritizovala. Strukturalismus rodící se ve stejné době se jevil jedním z nejvýraznějších a nejslibnějších. Většina feministických antropoložek také nebyla pouze vědkyněmi, ale právě oněmi společensky angažovanými intelektuálkami, které se snažily prostřednictvím vědecké analýzy přispět ke změně společenských poměrů. Více než kterýkoliv jiný směr potřebovala feministická antropologie čerpat z myšlenek vzniklých mimo antropologickou půdu a jít napříč obory, protože genderová asymetrie a převaha mužského úhlu pohledu jsou do značné míry jevy univerzálními. Jako jedna z nejpoblárnějších metod při genderové analýze lidského společenství se zejména v šedesátých a sedmdesátých letech uplatňovala teorie binárních kontrastů, přenášená na strukturu vztahu muž-žena. Strukturalismus jakožto vrchol universalistického antropologického myšlení tak silně ovlivnil první – universalistickou fázi feministické antropologie.

## 2.7. Lingvistická antropologie a Sapir-Whorfova teorie

Specifické postavení v americké kulturní antropologii zaujímá od dvacátých let antropologie lingvistická. Američtí antropologové se dlouhá léta věnovali studiu indiánských jazyků a zejména za éry Franze Boase se podařilo toto studium zařadit do uceleného systematického popisu známého jako deskriptivní lingvistika. Také v Evropě se již v období strukturalismu věnovala jazyku zvláštní pozornost, byl však většinou považován za sociální jev a pojmán spíše universalisticky. Američané naopak díky kontaktu s lokálními indiánskými kulturami považovali jazyk za odraz místní a značně variabilní sociální zkušenosti. Zdroje jazykových pravidel hledali hlavně v lidské mysli a soustavně se zabývali vztahy mezi jazykem a kulturním prostředím. Za nejucelenější syntézu bývá v tomto směru považována teorie Boasova žáka Edwarda Sapira (1884-1939) a jeho pokračovatele Bejamina Lee Whorfa (1897-1941). Právě Sapir byl jeden z prvních, kdo prosazoval lingvistickou analýzu jako nástroj antropologického poznání a odhaloval její možnosti. Známa teorie o vztahu jazyka a kultury se rodila postupně od roku 1931 na Yaelské univerzitě, kde se studenti pod Sapiroovým vedením intenzívně zabývali studiem indiánských jazyků.

Základní Sapirova teze nám říká, že jakým jazykem mluvíme, takový obraz světa si vytváříme. Veškeré „myšlení je jazykové“, každý jazyk vytváří specifickou vizi reality a jednotlivé obrazy reality, konstruované různými jazyky, se liší. Zatímco Sapir viděl hlavní jazyková omezení a rozdíly ve slovní zásobě, které lze ukázat například na rozdílném počtu výrazů pro barvy, počasí, pocity atd. v různých kulturách, jeho žák Whorf kladl hlavní důraz na samotné vytváření gramatiky jakožto konstrukce reality. Jak daná kultura vytváří jazyk, vytváří také vlastní realitu a svůj specifický svět. Dále se Sapir-Whorfova teorie dělí na lingvistický relativismus, podle něhož je charakter kultury utvářen jazykem a jazykový determinismus, který je definován jako ovlivnění myšlení povahou jazyka. Modely jedincova vnímání a interpretace světa jsou ovlivněny jazykovým systémem, ve kterém byl vychován a v jehož kategoriích od dětství myslí.

Svou teorii se Benjamin Lee Whorf pokusil doložit na studiu jazyka severoamerického indiánského kmene Hopiů, který srovnával s evropskými jazyky. Hopiové například podle Whorfa neznají gramatické kategorie k odlišení minulého, přítomného a budoucího času, což má zásadní dopad na jejich pojetí temporality. Na rozdíl od Evropanů v jejich jazyce nehrají ústřední roli podstatná jména, ale slovesa. Z toho Whorf usuzoval, že jejich obraz světa je zejména procesuální. V evropských jazycích převažující podstatná jména naopak odhalují naše substanční pojetí reality a bytí jakožto odolnosti entit vůči času. (Budil, 2003)

Lingvistická analýza kulturního prostředí se také stala hojně používaným nástrojem genderových studií a genderově orientované kulturní antropologie. Spolu s vývojem feministického myšlení se rozvinul i obor feministická lingvistika, zabývající se jazykovou diskriminací žen, v posledních desetiletích v Západní Evropě vznikly stovky esejů a studií věnovaných demokratizaci jazyka ve prospěch žen. V kulturní antropologii se pak odvozuje od jazyka pozice ženy v dané kultuře. V souladu se Sapir-Whorfovou teorií kultura ženu vnímá tak, jak o ní mluví. Jedna z předních českých genderově orientovaných lingvistek Jana Valdrová se například zabývá porovnáním a vývojem českého a západoevropského vyjadřování o ženách po roce 1989. Jak sama přiznává, k feminismu se dostala přes svou profesi, tedy lingvistiku. Ve všech evropských jazycích se podle ní odráží ne zcela rovnoprávné postavení žen ve společnosti. Na principech feministické lingvistiky hledá a kritizuje genderové asymetrie (od užívání názvů osob až po způsob komunikace) a nabízí jejich řešení. (Valdrová In: Chřibková, 1999:116) Pozastavuje se například nad tím, kolik v českém jazyce existuje možností tvorby ženských jazykových tvarů odvozováním od mužských a jak málo těchto možností využíváme. Většina českých žen o sobě stále prohlašuje jsem *právnicka*, *psycholožka*, *vědkyně*, *lékárka* atd., jakoby žena nemohla být právníčkou, psycholožkou nebo lékařkou. Velmi diskutovaným tématem se u nás stala v poslední době také diskriminační znění inzerátů typu *hledá se ředitel – sekretářka*, *přijmeme vedoucího-asistentku* atd. Díky poměrně dobré gramatické srovnatelnosti češtiny s němčinou si Valdrová všímá, jak například v Rakousku je nyní díky antidiskriminačním jazykovým reformám důsledně dodržováno oslovení *občané a občanky*, *lékaři a lékařky* apod. Nejedná se však zdaleka jen o mužské

a ženské koncovky, ale často o celé významy. V západní společnosti bývá frekventovaným příkladem třeba výraz mateřská dovolená, který predikuje spíše nicnedělání ženy starající se o malé děti, než aby zdůraznil časovou a psychickou náročnost tohoto poslání. Řada genderových studií zkoumá slovní zásobu v oblasti sexuality, genderově se analyzují také například nadávky. Feministická lingvistika se zaměřuje především na analýzu toho, jak jsou různé jazyky genderově strukturovány a jak to formuje smýšlení o světě a sociálních vztazích. Jazykový výzkum se často týká školství. Zabývá se způsoby, kterými gender ovlivňuje diskurs škol a univerzit a jak to působí na marginalizaci žen a dívek ve vzdělání. Někdy se také analyzuje genderová dynamika při osvojování jazyka a předsudky, které do vstupují do školství prostřednictvím používaného jazyka. Ve Spojených státech amerických feministické antropoložky také dokumentují způsoby, jakými je černošská angličtina genderována a jak ženám brání v dekolonizačním úsilí. Podobné výzkumy poukazují na to, že přístup barevných žen ke vzdělání a jejich orientace v anglickém jazyce může být blokovány vzdělávací strukturou a lokální praxí. (Gailey In: Bernard, 1998:221)

## **2.8. Marxismus**

Marxistické teorie feministickou antropologii oslovovaly zejména v její počáteční fázi v sedmdesátých letech, protože zde nebyla žádná jiná teorie, která by brala v úvahu útlak žen globálně, v jeho nekonečných obměnách, mezikulturně a napříč historií tak jako Marxova teorie společenských tříd. Marxův model vysvětluje podřízenost žen v kapitalistické společnosti v termínech ženské reprodukční role „reprodukce práce“ a „neplacené či podhodnocené hodnoty ženské práce“. Tento fenomén však vzešel z historických trendů, které kapitalismu samotnému předcházely. V okamžiku, kdy se muž stal vlastníkem půdy nebo stád a potřeboval toto vlastnictví předat potomkům, bylo uzákoněno právo dědit po otcovské linii. Současně s tím došlo ke zrušení matrilinearity a k nastolení systému vedoucího k „světodějinné porážce ženského pohlaví“. (Engels, 1979:75) Využívání marxistického teoretického rámce v antropologii pramenilo především z užitečnosti marxistického modelu pro analýzu genderové asymetrie, stejně tak z toho, že rané práce Karla Marxe (1818-1883) a Friedricha Engelse (1820-1885) se soustřeďovaly

na postavení ženy v kapitalistickém ekonomickém systému. Podle teorie marxismu je útlak žen uskutečňován díky podpoře kapitalistického systému. Marxisté zastávají názor, že útlak žen jde ruku v ruce s kapitalismem na dvou úrovních. Za prvé ženy slouží jako zdroj reprodukce pracovních sil, za druhé ženy poskytují neplacenou nebo podhodnocenou službu společnosti a tím pomáhají zakrýt skutečné náklady potřebné na fungování tržní ekonomiky a napomáhají zvyšování profitu buržoazie.

V knize *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* (1891) Engels vyšel z Morganova evolucionistického modelu vývoje rodiny od tzv. skupinové k párové a posléze monogamní. V době, kdy jako jediný způsob rodinného soužití existovalo skupinové manželství několika mužů a žen, mohlo být rodičovské a dědičné právo odvozováno pouze po mateřské linii, protože matka byla jediným jistým rodičem svého dítěte. V důsledku toho se ženě dostávalo přirozené úcty a společenské hodnoty. V párové rodině, tedy soužití jednoho muže a jedné ženy, ovšem bez přísnějšího závazku, se stále užívalo mateřského práva, protože tyto rodiny ještě nedisponovaly větším a trvalejším majetkem. Původ soukromého vlastnictví a následné změny rodinného uspořádání Engels situoval do Starého světa, kde se ochočení domácích zvířat a chov stád staly dosud netušeným zdrojem bohatství a vytvořily zcela nové společenské vztahy, ke kterým patřil i nový fenomén – otroctví. Nové bohatství původně náleželo rodu, velmi brzy se však proměnilo v soukromé vlastnictví. (Engels, 1979) Na základě dochovaných historických pramenů Engels dokládal, že stáda se postupně stávala majetkem stařešinů rodin. Vedle matky jako rodičky se v párové rodině objevil nový činitel – soukromý majetek a s ním i role prokázaného otce. Zpočátku majetek po zemřelém příslušníkovi rodiny dědili jeho příbuzní z matčiny strany, mezi které ovšem nepatřily jeho děti, ale pouze sourozenci, děti jeho sester a potomstvo sester jeho matky. Jak bohatství rostlo, dodávalo muži významnější postavení v rodině a tendenci zvrátit dědičné právo ve prospěch svých dětí. Mateřské právo tedy bylo zrušeno a společnost se začala řídit podle nového usnesení, na základě kterého museli potomci mužských členů zůstat v rodu a potomci ženských členů z něho být vyloučeni a přejít do rodu svého otce. V důsledku toho se muž chopil kormidla i v domácnosti, žena byla zbavena důstojnosti, podrobena, stala se otrokyní jeho žádosti a pouhým nástrojem k rození

děti. (Engels, 1979:75) První dělbu práce byla podle Marxe a Engelse dělba práce mezi mužem a ženou při plození dětí a první třídní protiklad, který doložili v dějinách, byl souběžný s antagonismem mezi mužem a ženou v monogamním manželství. První třídní potlačování pak ztotožňovali s potlačováním ženského pohlaví mužským.

### 3. METODOLOGIE

Techniky používané ve feministické antropologii se do značné míry shodují se standardními antropologickými technikami. Mezi ně patří terénní práce zahrnující zúčastněné pozorování, rozhovory, práci s informátory a informátorkami, hloubkové dotazování, analýza životopisů a dokumentů, případové studie i sběr kvantitativních dat. Pokud je středem zájmu výzkumu gender jako analytická kategorie, pak může být výzkum považován za součást feministické antropologie. Zatímco běžně užívaný termín pohlaví se vztahuje spíše na biologické rozdíly mezi mužem a ženou, gender znamená kulturní konstrukt vztahující se k pohlaví, jde o kulturně konstruovanou a sdílenou pohlavní identitu. Genderové kategorie v dané kultuře ovšem mohou být izomorfní s kategoriemi pohlavních rozdílů. Feministická antropologie předpokládá, že gender kulturně variuje a závisí na historickém období a sociální vrstvě, které jsou zkoumány. (Gailey In: Bernard, 1998:206) Podle feministické antropologie jsou veškeré mocenské vztahy genderované a lze skrze ně porozumět sociální a kulturní dynamice. Tyto genderované mocenské vztahy mají kořeny v používaném jazyce, v sociálních vztazích a struktuře. Společně feministická antropologie tvrdí, že mocenské rozdíly formují zažívanou zkušenost lidí a významy, které lidé této zkušenosti připisují. Dále že gender je jednou z několika protínajících se proměnných, které společně produkují mocenské rozdíly, a že gender je hlavní organizující princip reprodukováný kulturou a transformovaný na kulturní zvyklosti. (Gailey In: Bernard, 1998:205) To, co činí projekt feministickým, je zaměření na gender jako hlavní analytickou kategorii a účel přispět k odhalení a dešifrování genderovaných forem útlaku a vykořisťování. (Gailey In: Bernard, 1998:219)

Za zakladatelku feministické metodologie v antropologii bývá považována Eleanor Burke Leacocková (1922-1987). Zabývala se širokým okruhem

ethnohistorických a etnografických analýz týkajících se dynamiky sociální hierarchie včetně genderové hierarchie. Používala zúčastněné pozorování, textovou analýzu, výzkum archiválií, přímé pozorování, rozhovory a různé druhy hloubkového výzkumu. Ve svých pracích došla k závěru, že gender vždy musí být centrální dimenzí analýzy. To, co konstituuje ženu, je podle ní komplikované vzhledem ke spojení s příbuzenskými rolemi, generací, třídou rasou, etnicitou a historickým kontextem. Neexistuje tak žádná žena esencionalizovaná, nadčasová a pasivně definovaná jinými. (Gailey In: Bernard, 1998:204) Prvním krokem v procesu vytváření feministické metodologie bylo odhalení mužských předsudků a jednostranné mužské perspektivy v antropologii. Tento krok se zakládal na poznatku, že muži a ženy mají rozdílnou genderovou zkušenost a že oba druhy zkušeností by měly být v této disciplíně rovnoměrně zastoupeny a hodnoceny. Toto období se nazývá *add women and mix*. Feministické antropoložky v této fázi nejprve přehodnocovaly existující literaturu a četly ji vlastní genderovou optikou. Sledovaly ukazatele maskulinních předsudků v činěných závěrech, důkazech a analýze dat. Dalším krokem pak byla korekce těchto závěrů většinou v rámci stejné teoretické tradice. Výzkumnice upozornily na předsudky ve výběru mužských informátorů a v předpokladech, že muži jsou důležitější než ženy. Tvrdily, že tato devalvace ženských témat je spojena s genderovou hierarchií v naší vlastní kultuře. Za nepřijatelnou považovaly také tendenci některých antropologů myslet si, že ženy dané kultury jsou stejné jako muži, tudíž není třeba je odděleně zkoumat. V tomto období si feministická antropologie kladla zejména otázky typu: Jak budou vypadat populární antropologická témata, když do nich zahrneme ženy? Jaká nastane změna v zobrazení dané společnosti, když se její analýza soustředí na ženy? Konkrétní výzkumné postupy však byly odlišné, protože feministické antropoložky vycházely z různých škol a teoretických orientací uvnitř antropologie – funkcionalismus, strukturalismus, marxismus. Souběžně se používaly historické i komparativní metody. (Gailey In: Bernard, 1998:209)

Antropologická metodologie obecně je nahlížena jako disciplína, která by se měla vyvarovat vnášení své vlastní kultury do terénní práce, a součástí naší kultury je i gender. Oproti tomu jedna z populárních metod feministické antropologie -

*engendering knowledge* klade důraz na hlubší porozumění našim vlastním genderovaným identitám a naší kultuře obecně, což má posloužit jako zdroj vhledu do života jiných lidí a kultur. Tato metoda požaduje, aby studium jiných společností a jejich genderových vztahů a ideologií bylo prováděno souběžně s podrobným zkoumáním nás samotných jako genderových identit. (Callaway In: Okely, Callaway, 1992:30) Velmi populární se ve feministické antropologii staly také autobiografie antropoložek, které narativně popisují jejich život, práci a genderovou zkušenost, zejména v terénním výzkumu. Tyto texty se svým stylem a zaměřením liší od klasické etnografie a někdy bývají považovány za hloubkovou ženskou tradici v popisu kultury. Jejich autorky se vymezily vůči převažujícím etnografickým konvencím tím, že podrobně vykreslily přímou osobní zkušenost k ukázání procesu porozumění. Barvitě líčily jejich vlastní rozpaky, bezradnost i zoufalství při snaze o dešifrování různých kultur a pocity, které provázely momenty objevů a odhalení. Použitím narativního dramatu každodenního života v cizí kultuře osvětlily obecné skrze zaměření na konkrétní. Genderové rozdíly jsou v těchto studiích nahlíženy ne jako vrozené charakteristiky, ale jako naučené způsoby vztahování se k ostatním a naslouchání. Jde o naučené mody reprezentující realitu ve zkušenostních formách spíše než v abstrakci. (Callaway In: Okely, Callaway, 1992:31) Autorky těchto studií psaly většinou pro širší čtenářskou obec, což se odráží také ve stylu jejich psaní. Ke studiím tohoto typu patří například *Return to Laughter* od Eleanore Smith Bowenové (1954), *To Hunt in the Morning* od Janet Suskindové (1973), *Mothers for Life* od Joke Schrijversové (1985) nebo *Veiled Sentiment* od Abu-Lughodové (1980).

#### 4. PŘEDCHŮDKYNĚ FEMINISTICKÉ ANTROPOLOGIE

Počátky feministické antropologie, někdy oficiálně nazývané její první vlnou, sahají do Spojený států amerických konce devatenáctého století. Tato etapa trvala do dvacátých let dvacátého století. Provázela ji první vlna feministického hnutí sufražetek. Do této doby byla etnografie jako většina vědních oborů a výzkumů obecně téměř výhradně doménou mužů. Věřilo se, že biologické pohlaví určuje roli jedince ve společnosti. První feministická vlna hlásala, že je potřeba nechat v etnografii zaznít ženský hlas a začít nahlížet na události z ženské perspektivy. To



otevřelo zcela nový pohled na obor, v němž dosud mužští etnografové uplatňovali ve vztahu k opačnému pohlaví velmi obecný přístup, v němž mohli ženy jen pozorovat nebo dostat pouze popis toho, co si ženy podle nich myslí a co chtějí či toho, co si myslí, že chtějí. V tomto období se začaly ve svém oboru uplatňovat první ženy – antropoložky jako profesionálky. Oficiálně se ještě nehlásily ke směru později nazývanému feministická antropologie, nicméně většina z nich vnímala ženskou problematiku, byly členkami hnutí sufražetek či různých feministických skupin a snažily se ženskou perspektivu vnést také do antropologického výzkumu.

#### **4.1. Alice Cunningham Fletcherová (1838-1923)**

Jednou z vůbec prvních amerických kulturních antropoložek byla Alice Cunningham Fletcherová. Proslavila se zejména díky terénnímu výzkumu mezi severoamerickými indiány, svými pracemi věnovanými indiánské hudbě a kultuře, aktivitami podporujícími vzdělání indiánů a hájením indiánských zájmů. Alice Fletcherová se narodila v roce 1838 v rodině newyorského právníka Thomase Gilmana Fletchera a Lucie Jenks Fletcherové v Havaně. Její rodiče odcestovali na Kubu ve snaze vylepšit zdravotní stav Thomase Fletchera, který však bohužel pouhých dvacet měsíců po narození dcery Alice zemřel na tuberkulózu. Alice Fletcherová pak vyrůstala s matkou v Brooklynu. O raném období života Fletcherové není mnoho známo. Sama o sobě tvrdila, že za celých čtyřicet let se v jejím životě neudálo nic zajímavého krom toho, že studovala na nejlepších školách a občas působila jako vychovatelka. Často také navštěvovala Evropu a delší dobu zde pobývala. Když se vrátila, věnovala se studiu a osvětové činnosti v nejrůznějších oblastech včetně ženských práv, kampani proti kouření a alkoholismu. Od roku 1870 se aktivně podílela na činnosti feministek a sufražetek v New Yorku, v roce 1873 spoluzakládala Asociaci pro ženský rozvoj.

Vědeckou kariéru v oboru antropologie začala Fletcherová poměrně pozdě. Od roku 1880 studovala archeologii pod vedením Frederica Warda Putnama, ředitele Muzea archeologie a etnologie na Harvardské univerzitě. První terénní výzkum prováděla mezi indiány setrvávajícími na Floridě a v Massachusetts. Studia

archeologie v ní probudila zájem o žijící indiánské kmeny a v roce 1881 se vydala mezi Omahy v Nebrasce, kde intenzivně pobývala. Fletcherová byla fascinována jejich kulturou, zejména hudbou a tancem. S několika příslušníky kmene se velmi blízce spřátelila a dokonce neoficiálně adoptovala syna omažského náčelníka. Tento mladý muž, známý pod jménem Francis La Flesche se stal později stal domorodým antropologem a spolupracoval s Fletecherovou na několika vědeckých pracích.

Fletecherové snaha o osvětu mezi indiány v zásadě reflektovala misionářské zanícení a paternalistický přístup k indiánům, který byl pro tuto dobu typický. Podobě jako mnoho jejích současníků věřila, že pomoc původním obyvatelům Ameriky, které často považovala za svoje děti, je možné učinit skrze jejich asimilaci do perspektivně se rozvíjející kultury Spojených států amerických. (Eichhorst, 2002) Ze své terénní práce v Nebrasce a Jižní Dakotě Fletcherová vydala v roce 1881 dva deníky doplněné plány a nákresy rezervací. Ačkoliv obsahují skrovné etnografické informace, Fletcherové dílo poskytuje důležitý vhled do přístupu mnoha bělošských vědců konce devatenáctého století k indiánské otázce. Původní obyvatelé Ameriky čelili ze strany pro-amerikanistického hnutí a pudy chtivých osadníků výhrůžkám a časté násilné agresi, proto si řada Američanů myslela, že pro indiány bude nejlepší včlenit je do moderní americké společnosti a amerikanizovat je. Mnoho Američanů z konce devatenáctého století pojímalo šíření bílé americké civilizace jako nevyhnutelný stupeň na cestě k rozvoji mentální a psychické kapacity lidstva. Na indiány bylo naopak nahlíženo jako na primitivní, archaické příslušníky lidského rodu, kterým hrozilo vyhynutí. Fletecherová s tímto názorem plně souhlasila. Ačkoliv mnoho jejích komentářů se nám dnes může zdát absurdních, plně reflektují přístup k historickému a sociálnímu vývoji v té době převažující. Deníky poskytují spíše letmý popis indiánských kmenů v době, kdy se s nimi setkávali první etnografové. Fletecherová nebyla trénovaná v etnografických terénních metodách a její deník ukazuje, jak se si je teprve postupně osvojovala. Bojovala také s tím, jak se vyrovnat s rasovými konflikty, které z jejího etnografického projektu vyplývaly.

Výzkum Fletcherovou podnítil k životu mezi indiány z vědeckých důvodů. Tento pobyt v ní ale probudil zájem o řešení tehdejší svízelné situace původních

obyvatel Ameriky. Její indiánští přátelé Susette La Flesche, Thomas Henry Tibbles a Wajapa jí ukázaly těžkosti, se kterými se musí potýkat při střetu s bílými osadníky, kteří stále zabírali indiánskou půdu. Rozhodla se proto reformovat legislativu a pomoci indiánům se amerikanizovat. Cítila jako mnoho Američanů v devatenáctém století, že pro indiány je jediná cesta adaptovat se na bílou civilizaci. Indiáni se podle ní odcizili svému původnímu způsobu života, cítí se vykořelení, ale ještě se plně neintegrovali do moderního amerického života. Jsou tedy uvězněni mezi dvěma světy. V roce 1877 se aktivně podílela na rozdělení komunálně spravovaných území indiánských kmenů soukromým domorodým vlastníkům. Argumentovala tím, že dokud území nebude rozděleno soukromým vlastníkům, běloši nikdy nebudou respektovat zájmy domorodců. V roce 1882 začala spolupracovat s Úřadem pro indiánské záležitosti na přidělování půdy indiánům. Stala se konzultantkou prezidenta Grovera Clevelanda pro indiánskou problematiku a v této oblasti také spoluvytvářela legislativu. Společně s kolegyní Jane Gayovou dohlížela na to, aby kmenům Omahů, Winnebago a Nez Perce byla přidělena slíbená rezervace a soukromé vlastnictví. Fletcherové práce jednatelky v záležitostech práv indiánů jí poskytovala finanční zabezpečení dalších studií a stále nové informace o indiánské problematice, mohla také ve prospěch indiánů činit praktická rozhodnutí. Jedním z nejvyšších cílů Fletcherové bylo vzdělání indiánů, ve kterém spatřovala největší přínos a nejužitečnější nástroj civilizace. Od roku 1881 se věnovala Carlisle Indian School, což byla instituce v Pensylvánii pomáhající v rozvoji indiánským dětem. Děti se zde učily angličtinu, matematiku a občanskou nauku. Škola je připravovala na to, jak se stát plnohodnotnými a produktivními americkými občany.

V roce 1890 získala díky své patronce Mary Copely Shawové místo v Peabody Museum na Harvardské univerzitě a jako vůbec první ženě jí zde bylo uděleno stipendium. Fletcherová byla nesmírně plodnou autorkou s mimořádně vyvinutým pozorovacím talentem. Když se vydala na první terénní výzkum mezi Omahy, málokdo věřil, že bude schopná přinést a vědecky zpracovat etnografické informace, protože o tomto kmeni neměla podrobné znalosti a neznala nic z jejich jazyka. Přesto však z tohoto výzkumu vznikl poměrně unikátní materiál vypovídající o situaci indiánů na konci devatenáctého století. Fletcherová napsala mnoho článků

a statí. Mezi její hlavní práce patří právě *Omahové*, jakožto dovršení a ucelení jejího zájmu o tento kmen. Spoluautorem této knihy byl domorodý indiánský antropolog Francis La Flesche. Neméně významná je její studie o indiánském obřadu Hako. Sesbírala a přepsala také stovky písní stepních indiánů. Patřila zároveň mezi zakladatele oboru etnomuzikologie v USA. Stala se první ženou, která se rozhodla pro profesní dráhu antropoložky. V roce 1883 jí bylo uděleno členství V Americké společnosti pro vědecký pokrok a později se také stala členkou Americké antropologické společnosti. Jako první žena stanula roku 1905 v čele Americké folkloristické společnosti. (Hough, 2007)

#### **4.2. Elsie Clews Parsonsová (1874-1941)**

Elsie Clews Parsonsová byla kulturní antropoložka a folkloristka, známá především prací mezi severoamerickými indiány – Hopii a pueblasnkými kmeny. Byla také jednou z fundamentálních zastánkyň ženského proudu v antropologii. Svou kariéru začala s doktorským titulem ze sociologie na Kolumbijské univerzitě v roce 1899. Zde však potkala Kroebera, Sapira a Boase, kteří ji ovlivnili a nasměřovali její zájem k antropologii. Parsonsová byla velmi aktivní v sociálním hnutí a své etnografické poznatky prakticky uplatňovala v podpoře jednotlivců z různých sociálních skupin lidí, aby jim pomohla při hledání nových životních cest. Za účelem podpory sociální reformy prosazovala antropologii jako nesmírně důležitý studijní obor, který by měl být nedílnou součástí liberálního vzdělání. Její empatický pohled na feminismus a koncepty toho, co určuje sociální a kulturní normy, jsou dodnes velmi diskutovaná témata. Díky svým výzkumným cestám s mužskými kolegy antropology na americký Jihozápad hledala způsoby, jak se zbavit omezení a překážek při společné práci mužů a žen. Parsonsová nikdy profesionálně nevyučovala antropologii na žádné univerzitě, přesto je však její přínos pro obor značný. Protože byla materiálně dobře zabezpečená a žila životem bohaté ženy, mohla si dovolit antropologii podporovat také finančně. Založila Společnost pro Jihozápad, podporovala ostatní antropology včetně Ruth Benedictové a financovala časopis *The Journal of American Folklore*.

Ačkoliv se narodila v privilegované a společensky prominentní rodině, byla vdaná a vychovávala čtyři děti, otevřeně se hlásila k feminismu a socialismu, stala se kritičkou společenských poměrů. Narodila se v New Yorku jako nejstarší ze tří dětí a jediná dcera Henryho Clewse, syna staffordshirského hrnčíře, který emigroval do Spojených států amerických a založil tam New York Bank. Její matka byla Lucy Madison Worthingtonová, členka rodiny presidenta Jamese Madisona. Život Parsonsové sice v základních rysech odpovídal její sociální pozici, nicméně se neustále snažila demonstrovat svou nezávislost. Byla členkou feministické sítě v Greenwich Village a často se scházela s mladými intelektuály s radikálními politickými názory. V roce 1896 absolvovala Barnard College a v roce 1899 získala doktorát na Kolumbijské univerzitě, kde ji velmi zaujal seminář věnovaný rodině a dělbě práce mezi pohlavími. Zpočátku v letech 1899-1905 vyučovala na Barnard College, ale záhy se začala plně věnovat výzkumu a publikování.

Parsonsové studijní a vědecké zájmy lze rozdělit do dvou základních kategorií. Jednou byla sociologická studia zaměřená hlavně na pohlaví a gender a druhou byly folkloristika a etnografie věnované původním obyvatelům amerického Jihozápadu. Sociální kritika je patrná zejména v raných pracích *Náboženská cudnost* (1913) a *Strach a konvence* (1914). K dalším jejím důležitým pracím patří *Staromódní ženy* (1913), *Společenská svoboda* (1915) a *Společenská pravidla* (1916). Často psala o provokativních tématech a směřovala kritiku vůči manželské instituci, především v práci *Rodina* (1906). Zde Parsonsová uveřejnila feministický argument, že napomínání žen, aby byly především dobrými matkami a manželkami odhaluje jejich způsobilost k sociální a politickému rovnoprávnosti s muži. Protože se v této studii zamýšlela také nad utrpením ženy v manželství, dostalo se jí v tisku obrovské kritiky. Parsonsová však neprosazovala jen osvobození žen, ale především svobodu vyjádření pro každou individuální osobnost ve společnosti. Mínila tím až daleko později genderovými vědkyněmi a feministkami obhajovaný názor, že utlumující vliv genderových očekávání má negativní dopad na ženy i muže zároveň. Také v části svého terénního výzkumu se věnovala genderovým rolím v indiánských společnostech. (Encyclopedia Britannica, 2007)

Na cestě na americký Jihozápad v roce 1915 potkala Franze Boase, který v ní probudil velký zájem o původní obyvatele této oblasti a brzy nato započala svou pětadvacetiletou kariéru v jejich studiu. V roce 1939 publikovala dvoudílnou práci *Náboženství pueblanských Indiánů*. Franz Boas zhodnotil tuto masivní sbírku jako praktický souhrn všeho, co bylo dosud zjištěno o náboženství pueblanských indiánů a jako nezbytnou knihu pro všechny studenty, kteří se zajímají o indiánskou kulturu. Parsonsová chápala folklór jako klíč k porozumění kultuře a antropologii jako možný zdroj společenské změny. Některé z jejích raných antropologických prací obsahují materiály o černém folklóru. Melville Herskovits později napsal, že příspěvky Parsonsové ke studiu černého folklóru jsou velice rozsáhlé a komplexní samy o sobě a vzhledem k dostupnosti materiálů v této oblasti jsou nesmírně důležité a v budoucnu se bez nich bude moc jen těžko pracovat. (Minnesota State University, 2007) Parsonsová byla také plodná autorka a akademicky úspěšná žena. Mezi její profesní úspěchy patří prezidentská funkce v Americké folkloristické společnosti v letech 1919-1920, práce editorky a šéfredaktorky *The Journal of American Folklore* v letech 1918-41, v letech 1923-1925 byla prezidentkou Americké etnologické společnosti a v roce 1940 se stala první ženou v čele Americké antropologické společnosti. Patřila také mezi zakladatele New School for Social Research v New Yorku. (Celebrating of Women Anthropologists, 1999)

#### **4.3. Eleanor Burke Leacocková (1922-1987)**

Vynikající americká kulturní antropoložka Eleanor Burke Leacocková je známá zejména díky etnohistorickým studiím sociálních změn a genderových vztahů Naskapiů žijících na Labradoru, svými příspěvky k feministické antropologii, zkoumáním rasismu v americkém školském systému a rehabilitací prací Lewise Henryho Morgana a Friedricha Engelse. Její bohatá profesní kariéra, kterou lze rozdělit čtyř stěžejních období, se netýká jen dlouhého seznamu akademických titulů, ale také intenzivního boje proti rasovým, pohlavním a třídním předsudkům a diskriminacím.

Leacocková se narodila a vyrůstala na rodinné farmě v New Jersey a často s rodiči cestovala do jejich bytu v Greenwich Village. Její otec Kenneth Burke byl renomovaným literárním kritikem a sociálním filozofem, matka vyučovala matematiku na gymnáziu. Ačkoliv Leacockové rodiče se během jejího dětství neprojevovali žádnou otevřenou kritikou sexismu, otec často pracoval doma a na farmě se oba rodiče podíleli na venkovních pracích a jejich životní styl právě neodpovídal tehdejšími tradičnímu rozdělení rolí podle pohlaví. Ve městě se v rámci sociálního života Leacockovi stýkali s umělci, politickými radikály a lidmi hlásajícími myšlenky sociální revoluce. Tyto hodnoty Leacocková celkem přirozeně absorbovala a spojovala s nesmírným obdivem k manuální práci, intelektuální integritě a nezávislosti, jakou projevovali umělci a spisovatelé z Greenwich Village. „Vyrůstla jsem v opovržení materiálním konzumerismem a hlavní hodnotu vidím v přírodě, nenávidím nespravedlnost vykořisťování a rasovou diskriminaci, přeji si jako jedinec udělat maximum pro socialistickou transformaci společnosti.“ Tyto rané zkušenosti jasně ovlivnily její přístup k antropologii, k marxistickým a feministickým tendencím, které dávaly její práci specifický punc. Leacocková v rámci rovnostářské výchovy vždy navštěvovala veřejné školy, až jako dospívající dívka byla přijata na prestižní soukromou školu, kde vynikala intelektuálním a studijním nadáním. Ve skutečnosti si však byla stále vědomá rozdílem mezi sociálním standardem její rodiny a životem velkoburžoazie, ke které patřila většina zdejších studentů. Tato zkušenost ji učinila více citlivou k třídním rozdílům a ovlivnila její smyšlení o „kultuře chudých“, která se pak stala středem jejího zájmu.

Po odchodu z Dalton School začala navštěvovat Radcliffe College, kde se seznámila s neoevolucionistickými pracemi V. Gordona Childa a C. Darylla Forda. Záhy začala studovat dílo Morgana a Marxe a přidala se ke skupině politicky radikálních studentů. Velice se jí líbil obor antropologie, ale vedoucí antropologického semináře Alfred Tozzer vždy říkal svým studentkám, že se nebudou moc stát antropoložkami, dokud se nestanou finančně nezávislými, protože v tomto oboru nikdy nenajdou práci. Leacocková byla tímto přístupem vyučujících zklamaná, ale věřila, že se v antropologii přeci jen jako profesionálka uplatní. Později přestoupila na Barnard College. V té době také zažila první zkušenost s pohlavní diskriminací, když

ji nepřijali do zaměstnání, protože byla žena navzdory zkoušce, kterou splnila a jejíž výsledky ukazovaly, že je na pozici vhodnou kandidátkou. Tento zážitek Leacockové utvořil jasnou představu o ženské diskriminaci a problematika genderových vztahů a nerovnosti se později stala jedním z ústředních aspektů jejích prací.

Po absolvování Barnard College v roce 1944 Leacocková našla práci po boku Ruth Benedictové ve Washingtonu v Úřadu pro válečné informace, aby tak vyjádřila svůj odmítavý postoj k nacismu. Ačkoliv se tou dobou potýkala s potížemi kvůli svým radikálním politickým aktivitám na Radcliffe College, které byly chápány jako protiamerické, byla nakonec přijata na Kolumbijskou univerzitu, kde roku 1952 získala doktorát. Ovlivněna osobní zkušeností s pronásledováním za politické názory, začala se intenzivně zabývat historickým partikularizmem a stále se držela marxistických myšlenek. Na Kolumbijské univerzitě Leacocková navštěvovala stejný ročník s Georgem Herzogem, Ralphem Lintonem, Harry Shapirem, Williamem Duncanem Strongem a Genem Welffishem. Zejména poslední dva jmenovaní antropologové značně ovlivnili její myšlení. Udělal na ní dojem Strongův historický přístup ke kultuře a Welffishovo odmítnutí koloniálního přístupu ke zkoumaným kulturám a politické implikace výzkumu. Prostřednictvím své disertační práce chtěla ukázat, že mezi příslušníky kmene Naskapi na Labradoru, ještě donedávna neexistovala rodinná lovecká teritoria, soukromě vlastněné a děděné plochy půdy. Svou prací výrazně oponovala Frankovi Gouldsmithovi Speckovi (1881-1950), který v té době razil velmi populární názor, že i tato lovecko-sběračská skupina lidí zná soukromé vlastnictví, které je lidstvu zcela přirozené. Její průkopnická práce zcela vyvracela antievolucionistické a antimarxistické názory, že život v komunismu nikdy neexistoval, a že soukromé vlastnictví je možné najít i u sběračsko-loveckých skupin. Po pečlivém prostudování literatury týkající se kolonizace Labradoru demonstrovala, že soukromé vlastnictví zde vzniklo až v osmnáctém století při rozsáhlé transformaci domorodé společnosti a její ekonomiky vyvolané obchodem s kožešinami, který v této oblasti od konce šestnáctého století zaváděli běloši. Leacocková zjistila, že zdroje obživy nebyly dříve v soukromém vlastnictví, ani ve stoletích, kdy se vyrábělo zboží. Ačkoliv právo líčit pasti bylo omezeno soukromým vlastnictvím, právo sbírat



plodiny, rybařit a lovit kvůli obživě bylo pro všechny společné. Leacocková byla také přesvědčena, že v těchto archaických lovecko-sběračských skupinách byla společenským pravidlem matrilokalita. V tom jí oponoval zejména Julian Steward, podle kterého tyto skupiny inklinovaly k patrilokalitě, protože lov a kladení pastí jsou mužské aktivity. Svým prvním terénním výzkumem u Naskapiů Leacocková začala téměř čtyřicetileté studium původních obyvatel Severní Ameriky. V této době prosazovala pohled, podle kterého původní severoamerická kultura mohla být pouze vytvořena transformujícími a škodlivými silami kolonialismu. Přesměrovala tak veřejný zájem o zdroje odporu a autonomie původních kultur. V tomto směru se nechala vést radou Gena Weltfische: Dokumentovat dopad kolonizace na lidi jim udělá medvědí službu, pokud prezentujeme kolonialismus jako jednosměrný proces a ignorujeme aktivní účast jich samotných v jejich vlastní historii a obcházíme jejich vliv střídavě v historii Evropy.

Tato Leacockové práce z roku 1954 je v literatuře o původní severoamerické kultuře často citována a pouze málo vědců křísí staré teorie o soukromém vlastnictví půdy mezi subarktickými indiány. S touto prací také objasnila vliv kolonialismu a kapitalismu na původní severoamerickou kulturu. Byla jedna z mála vědců, kteří zkoumali zákaz marxistických formulací, které by nám mohly pomoci porozumět současnému způsobu obživy společností na hranici komerčních a průmyslových společností.

V roce 1952 Leacocková získala doktorský titul, ale od Kolumbijské univerzity se jí dostalo malé podpory při shánění zaměstnání. Vdaná, se dvěma malými dětmi a radikálními politickými názory opustila mnoho svých akademických příležitostí. Až v roce 1963 se jí podařilo získat první místo na plný úvazek v oboru. Začala vyučovat antropologii na Brooklynském Polytechnickém Institutu. Mezi tím vyučovala na částečný úvazek ve večerních třídách na Queens College, City College a na Newyorské universitě a pracovala na výzkumných projektech, které jí pomáhaly prohloubit si antropologické zkušenosti, a vydala celou řadu publikací. Její politicky orientované studie o školní výuce a duševních chorobách v ní znovu proudily zájem

o městskou a aplikovanou antropologii, musela však také pracovat mnohem intenzivněji než její kolegové v akademických pozicích na prestižních školách.

Jedna z věcí, která ji plně zaměstnávala, byl výzkum práce Lewise Henryho Morgana soustředěný na rovnostářské společnosti, kulturní evoluci a kritiku třídně a rasově podmíněné kultury chudoby. Věřila ve své soustředění na mezioborová studia s ohledem na fakt, že nedosáhla akademické pozice na začátku své kariéry. S tak širokým okruhem zájmů se Leacocková považovala za vědkyni a kritičku toho, co se v antropologii prezentovalo studentům a veřejnosti.

V této době se také Leacocková zaměřila na marxistický feminismus, studovala vztahy mezi pohlavími a společenskými třídami. Vyzdvihovala zejména Morganovu hypotézu o rozvoji patriarchátu společně s třídami a státním uspořádáním. Leacocková byla jedna z prvních moderních feministických antropoložek, která znovu zhodnotila spojitost mezi rozvojem státu a ztrátou ženské autority a suverenity. Poskytla novým, nastupujícím feministickým antropoložkám inspiraci. Nesdílela však názor prosazovaný některými feministkami, že všechny společenské systémy v historii představovaly genderovou nerovnost v neprospěch žen. Byla přesvědčená, že rovnostářské společnosti existují tam, kde muži a ženy mohou dělat různé práce, zůstávat oddělení, ale rovnoprávní. Podle Leacockové před příchodem kapitalismu nebyla rodina tak silně privatizována a oddělena od veřejného světa, práce a státu. Když se toto stalo, rozdíly v pohlaví, třídě a rase se přeměnily v nerovnost mezi kolonizovanými, ženská práce v domácnosti začala být marginalizována a znehodnocována. Leacockové pohled, že genderová podřízenost žen byla způsobena hierarchickou podstatou společnosti, ji diferencovala od radikálních feministek, které jako hlavní zdroj nerovnosti viděly patriarchální a reprodukční vztahy zakořeněné v rodině, kde je žena ztělesněním závislosti. Její zájem o toto téma a historický přístup pro lepší porozumění o dva roky předcházely první vlně feministické antropologie.

V šedesátých a sedmdesátých letech Leacockové práce v oblasti aplikované městské antropologie oponovaly oběma intelektuálním názorům na kulturu chudoby,

jejich politickým důsledkům a tomu, jak jsou posilovány v institucionálních strukturách. Pozorovala, že chudoba v městském prostředí hraje mnohem větší roli než tradicionalismus ve venkovském prostředí. V obou situacích těžkosti spojené s reformováním chudoby a útlaku jsou viděny spíše jako chyba chudých než jako konfigurace nerovnosti. Během tohoto období Leacocková využívala mezioborové zázemí k tomu, aby prozkoumala, jak bydlení, výchova a vzdělání snižují třídní nerovnost, genderové a rasové rozdíly zahrnuté v každé komunitě. Vedle toho ukázala, jak školy podporují studenty, kteří mají vliv na posilování těchto sociálních rozdělení. Tento systém ve vzdělání garantuje ekonomický a rasový status více než schopnosti, a předurčuje, kdo bude schopen využít vzdělávací strukturu k získání zaměstnání s ekonomickým zabezpečením a společenskou prestiží. V roce 1972 byla Leacocková přijata na City College of New York, aby zde pomohla renovovat katedru antropologie, která se nedávno oddělila od katedry sociologie. Na této škole zůstala až do své smrti v roce 1987. Mezi mnoha udělenými poctami obdržela v roce 1983 cenu za behaviorální vědy Newyorské vědecké akademie a stala se první ženou, která toto prestižní ocenění získala. Když dosáhla statusu akademické pracovnice, pokračovala dále ve feministické osvětě a v boji proti třídní a rasové diskriminaci. V podstatě se nikdy nevzdala svých vyhraněných politických názorů kvůli kariéře. Pracovala hlavně na základě osobní zkušenosti s velkým zaujetím podporovat mladé, pouze částečně zaměstnané akademické kolegy a oživit tak akademickou půdu.

Leacocková uměla přednášet i publikovat v jazyce dobře srozumitelném i pro neakademické čtenáře. K jejím nejvýznamnějším pracím patří *Severoameričtí Indiáni v historické perspektivě*, *Ženy a kolonizace*, *Mýtus mužské dominance*, *Kritika kultury chudoby* nebo *Vyučování a učení na městských školách*. Svými výzkumy sledovala především současně probíhající třídní útlak a útlak žen jako proces způsobený produkcí zboží, formováním státních institucí a kolonialismem a rekonstruovala modely tohoto vývoje. Její kritika tezí o kultuře chudoby, obecně mužské jednostrannosti v antropologii, strukturalismu a sociobiologii, rasismu a třídní nerovnosti ve vzdělání ovlivnila širokou veřejnost, zdaleka ne jen vědecké pracovníky a odbornou veřejnost se zájmem o antropologii. (Alten, 1998)

## 5. KLASICKÁ FEMINISTICKÁ ANTROPOLOGIE

Toto období feminismu v antropologii je situováno zhruba do období od roku 1920 do roku 1980, zlatou éru však zažilo v šedesátých a sedmdesátých letech po boku druhé vlny feministického hnutí ve Spojených státech amerických. Feministky této éry jako první oddělily biologické pohlaví a gender jako odlišné popisné kategorie, které mohou být zaměnitelné. Pohlaví je definováno spíše jako biologická determinanta a gender jako kulturní. Kategorie „žena“ může zahrnovat všechno ženské a být vnímána jako nejvíce signifikantní role a nejsilnější kategorie pro identifikaci. Antropologie se začala zabývat tím, zda všechny ženy mají stejné zkušenosti a problémy. Koncepty v tomto výzkumu byly často založené na protikladu dichotomií pohlaví-kultura, muž-žena, práce-domov. Tyto protiklady se ukázaly jako vhodné ve srovnávacím studiu, nebylo ovšem možné, aby se navzájem překrývaly. Hlavním problémem výzkumu bylo, jak zachytit a vysvětlit enormní množství variací v kulturním chápání toho, co znamená „muž“ a „žena“.

Dále antropologie bojovala s tím, jak získat spolehlivou představu o tom, jak se gender projevuje v širokém spektru odlišných kultur. (Moore, 1988:13) Podle těchto myšlenek byly ženy univerzálně podmaněny muži v některých oblastech života a feministické antropoložky rozvinuly různé modely k vysvětlení této situace. Podobné debaty se však ve feministické antropologii vedou dodnes. Současná antropologie, která se snaží vysvětlit pozici ženy ve své vlastní či jiné společnosti, stále spěje k otázce původu a univerzality ženské podřízenosti. (Moore, 1988:12)

V tomto období byla klíčovou osobností Margaret Meadová. Právě její práce o genderové diverzitě kultur nabourala předsudky o tom, co je „přirozené“ s ohledem na pochopení důležitosti kultury v lidském vývoji. Margaret Meadová nejvíce přispěla svými poznatky v oblasti genderových studií prací, ve které zkoumá vliv kultury na společenský rozvoj oddělující biologické a kulturní faktory, které kontrolují lidské chování a osobní vývoj. Etapu takto zaměřených výzkumů začala knihou *Dospívání na Samoy* (1928) a rozpracovala v knize *Pohlaví a povaha ve třech primitivních společnostech* (1935). Její vliv daleko přesáhl hranice antropologie, protože našla

své příznivce a čtenáře mezi širokou veřejností. Analýza ženské podřízenosti s pojmem gender úzce souvisí a antropologie vždy přistupovala a přistupuje ke studiu gender z dvou odlišných perspektiv. Pojem gender může být chápán jako symbolická konstrukce nebo jako sociální vztah. (Moore, 1988:13)

Dalším významný směrem, ze kterého antropoložky čerpaly, bylo universalistické pojetí antropologie, zejména strukturalismus a teorie binárních kontrastů. Tuto éru feministické antropologie však také silně ovlivnily práce autorek mimo antropologickou půdu. Nejznámější z nich byla francouzská existencialistická filozofka Simone de Beauvoirová a její kniha *Druhé pohlaví* (1949). Z antropologických prací druhé vlny jsou nejvýznamnější příspěvky této éry publikovány ve dvou stěžejních sbornících. Prvním z nich je *Women, Culture and Society* z roku 1974 editovaný Michelle Rosaldovou a Louise Lamphereovou. Druhým pak *Toward an Anthropology of Women*, který editovala v roce 1975 Rayna Reiterová. Jde o soubory feministických esejů ze sedmdesátých let, které poskytují především universalistická vysvětlení za použití binárních kontrastů a genderových dichotomií. Ve sbornících byly publikovány příspěvky nejvýraznějších osobností druhé vlny feministické antropologie, jakými jsou Gayle Rubinová, Sally Slocumová, Sherry Ortnerová či Michelle Rosaldová.

### **5.1. Gayle Rubinová (1949): Sex/gender systém**

Gayle Rubinová je známá nejen jak antropoložka, ale také jako bojovnice za práva žen a menšin. Zabývá se širokým spektrem genderových a sexuálních témat jako prostituce, pornografie, násilí na ženách či homosexualita. Do feministické antropologie a společenských věd obecně se trvale zapsala mimo jiné zavedením pojmu gender jakožto kulturně konstruované pohlavní identity. Ve svém nejznámějším esejí *Výměna žen* publikovaném v roce 1975 ve sborníku *Toward an Anthropology of Women* se věnuje analýze sociálního mechanismu, který utváří pohlavní identitu, etabluje heterosexuálnost jako povinné sexuální chování a staví ženy do druhořadé pozice. Sféra lidského pohlaví, genderu a rozmnožování byla podle Rubinové ovlivňována a měněna po staletí vytrvalou sociální aktivitou. Pohlaví ve

smyslu jak jej známe, tedy genderová identita, sexuální touha a fantazie, koncept dětství -to je samo o sobě sociálním produktem. Potřebujeme porozumět vztahům vedoucím k jejich produkci. (Rubin In: Reiter, 1975:166) V tomto eseji také představila pojem sex/gender systém. Jde o soubor vztahů, podle kterých je biologický potenciál obou pohlaví a proces rozmnožování formován lidmi a sociální intervencí a potřeby jsou uspokojovány konvenčními způsoby. Sex/gender systém je produktem historické lidské aktivity. Ve své analýze genderových vztahů Rubinová vychází částečně z marxismu, zejména co se týče metodologie a ekonomické sféry genderu. Pohlavní systémy však podle ní mají určitou autonomii a nemohou být vždy vysvětleny v termínech ekonomických sil. Mody reprodukce bývají často používány jako opozitum k modům produkce, ale tato terminologie pouze spojuje ekonomiku s produkcí a pohlavní systémy s reprodukcí. Redukuje tak bohatství celkového systému, ve kterém má místo produkce i reprodukce. Každý mod produkce zahrnuje i reprodukci – nástroje, práci a sociální vztahy. Nelze proto vyhostit všechny tyto mnohostranné aspekty sociální reprodukce do pohlavního systému. Sex/gender systém není pouhým reprodukčním momentem modu produkce. Formování genderové identity je příkladem produkce v oblasti pohlavního systému. Sex/gender systém zahrnuje více než vztahy rozmnožování a reprodukce v biologickém významu. (Rubin In: Reiter, 1975:1967)

Její práce je však také ovlivněna strukturalismem a jeho důrazem na výměnné vztahy. Vychází z myšlenky Lévi-Strausse, že svatba je nejzákladnější formou směny, ve které jsou ženy nejvzácnějším darem a že zákaz incestu může být nejlépe pochopen jako mechanismus zajišťující směnu mezi rodinami a skupinami. V obecném významu je pak důsledkem zákazu incestu široká síť vztahů a skupina lidí, kteří jsou spolu spojeni a vytvářejí rodovou strukturu. Právě výměna žen je podle Rubinové jedním ze zásadních mechanismů, který je staví do podřízené pozice, i když žena jako dar má v rodových společnostech vysokou hodnotu. Svatební obřady zaznamenané v etnografické literatuře jsou momenty v nepřetržitém a uspořádaném procesu, ve kterém jsou ženy, děti, mušle, slova, jména zvířat a předků, velrybí zuby, prasata, jamy, kouzla i tance předávány z ruky do ruky a jsou tak vytvářena pouta. Rod je organizace a organizace dává sílu. Ale kdo je

organizován? Jestliže jsou to ženy, kdo je směňován, potom muži je dávají a berou a jsou spojeni. Ženy jsou pouze nástrojem partnerství mezi muži, nikoliv partnerkami mužů, píše Rubinová. (Rubin In: Reiter, 1975:174) Zásadní genderovou asymetrii vidí Rubinová v rozlišení mezi darem a obdarovaným. Jestliže ženy jsou darem, pak muži jsou obchodní partneři. A jsou to právě partneři, ne dary, komu se propůjčuje mystická síla sociálního spojení. Dokud vztahy určují, že muži směňují ženy, pak pouze muži mají benefit z produktů směny. (Rubin In: Reiter, 1975:174) Výměnu žen Rubinová vnímá jako mocenský koncept, který staví útlak žen do samého středu sociálního systému. Ženy jsou dávány v rámci sňatků, ukořisťovány ve válkách, dávány za odměnu, úplatkem, prodávány a kupovány. Přestože i muži mohou být prodáváni například jako otroci, prostitutí či sportovní hvězdy, se ženami se v rodových společnostech obchoduje čistě jako se ženami. (Rubin In: Reiter, 1975:175) Výměna žen je podle Rubinové vyjádřením genderově asymetrických sociálních vztahů v rodovém systému, kde muži mají jistá práva v ženské části rodiny, ale ženy nemají stejná práva vůči mužům. Ekonomická podřízenost žen je derivována až sekundárně. (Rubin In: Reiter, 1975:177)

Při analýze výměny žen Rubinová sleduje, jak se liší situace ve společnostech, kde jsou ženy směnitelné pouze za jiné ženy a ve společnostech, kde za ženy existuje ekvivalent. Příkladem první varianty je společnost Kuma. Sňatek zdejších dívek je určen spleťou sítí dluhů a dívka má jen malou možnost si sama partnera vybrat. Dívky jsou většinou provdány proti své vůli a z manželství utíkají, jen aby byly opět vráceny ke svému muži propracovanou konspirací nařízenou jejím rodem a příbuznými. (Rubin In: Reiter:1975:205) Ve druhém případě může být žena převedena na cenu za nevěstu a ta zase zpětně na ženu. Dynamika takových systémů variuje podle toho, jaký druh nátlaku je na ženy užíván. Například sňatek žen kmene Melpa se nevztahuje na dřívější dluh. Každá transakce je samostatná a předešlý dluh anuluje cena za nevěstu zaplacená v prasatech a mušlích. Žena zde má větší volnost ve výběru partnerů. Na druhé straně její existence je spojena s cenou za nevěstu. Jestliže rod jejího manžela platí pomalu, její rod jí nutí, aby ho opustila. Když je ale její pokrevní rod s průběhem platby spokojen, mohou jí odmítnou vzít zpět, i když chce od manžela odejít. Když žena opustí manžela, část

nebo celá platba za nevěstu musí být vrácena. Když byly prasata a mušle již předány nebo přislíbeny, její rod bude neochotný jí vzít v případě manželských neshod zpět. Pokaždé, když se žena rozvede a znovu provdá, její hodnota vyjádřená v ceně za nevěstu klesá. Muži z jejího rodu rozvodem ztrácejí. Zatímco ženy kmene Melpa jsou ohledně sňatku svobodnější než ženy z kmene Kuma, cena za nevěstu jim zase činí složitějším rozvod nebo ho úplně znemožňuje. Dále Rubinová rozlišuje společnosti, ve kterých může být cena za nevěstu převedena pouze na ni (např. Nuerové) či na politickou prestiž, kde je pak sňatek propojen s politickým systémem. Takový příklad ilustruje na společnostech žijících v horských oblastech Nové Guinei – tzv. *Big Men* systémech. Materiál, který zde cirkuluje při směně žen, souběžně cirkuluje ve směnách, na kterých je založena politická moc. V politických systémech mají muži neustálou potřebu utrácet za cennosti a jsou závislí na jejich přísunu. Nezávisí jen na svých bezprostředních obchodních partnerech, ale také na partnerech jejich partnerů a mnoha dalších lidech. (Rubin In: Reiter, 1975:206) Existují zde případy, kdy náčelníci intervnují ve sňatkových sporech zahrnujících i velmi vzdálené a nepřímé obchodní partnery, aby nebyly narušeny plánované výměny. Váha tohoto komplexního a složitého systému pak často může spočívat na ženě držené v manželství pro ni nedůstojném. (Rubin In: Reiter, 1975:207)

Kořeny mechanismu etabloujícího heterosexualitu jako povinné sexuální chování nachází Rubinová také ve výměně. Lze na něj nahlížet jako na tabu vůči stejnosti muže a ženy, které následně zajišťuje uspořádání manželského páru jako ekonomické jednotky. Může však podle ní být nahlíženo i jako tabu vůči jinému sexuálnímu uspořádání, než je sex mezi manželi. Genderový systém tak v podstatě záměrně dělí muže a ženy na dvě neúplné části, které mohou dosáhnout jednoty pouze spojením. Rubinová se domnívá, že toto rozdělení zdaleka neodpovídá lidské přirozenosti, protože muži a ženy i přes svou rozdílnost nejsou protiklady jako například den a noc, země a nebe či život a smrt. Ve skutečnosti k sobě mají stejně blízko jako dvě hory, dva klokani či dvě kokosové palmy. (Rubin In: Reiter, 1975:179) Genderovou identitu proto považuje za potlačení přirozených podobností mezi pohlavími. Gender tak není jen identifikace s pohlavím, ale zároveň zaručuje, aby sexuální touha směřovala k opačnému pohlaví. Rozdělení práce podle pohlaví je



zapletené v obou aspektech genderu. Muži a ženy utváří gender a ten zase produkuje heterosexuálnost. Potlačení homosexuální složky lidské sexuality a represe vůči homosexuálům jsou podle Rubinové produktem stejného systému, jehož pravidla a vztahy utlačují ženy. (Rubin In: Reiter, 1975:180) V této souvislosti Rubinová poukazuje na fakt, že některé rodové systémy homosexualitu záměrně kontrolují její institucionalizací. Například v mnoha kmenech na Nové Guinei jsou muži a ženy považovány za nesmiřitelné, proto období strávené mužem v děložní útlaké neguje jeho mužství. Říká se, že mužská životní síla je umístěna v mužském semenu, takže chlapec může překonat zlovolné účinky jeho prenatálního života polykáním mužského semene. To většinou realizuje v homosexuálním vztahu s některým ze starších mužů. Jako další příklad Rubinová uvádí rodové systémy, kde status manželského páru určuje cena za nevěstu a kde mají monopol na ženy starší muži, jako je tomu u Azandů. Mladší muži proto za stejných podmínek uzavírají sňatky se svými vrstevníky a čekají až dospějí do věku, kdy si budou moci vzít ženu. (Rubin In: Reiter, 1975:181)

## **5.2. Sally Slocumová (1939): Žena sběračka**

Otázkou přirozenosti lidského druhu a jeho kulturním vývojem se z genderové perspektivy zabývá antropoložka Sally Slocumová. Také podle jejího názoru antropologie trpí řadou mužských předsudků, protože jde o disciplínu založenou a rozvinutou bílými západními muži v konkrétní historické situaci. Antropologie tak podle ní nemůže dostatečně reflektovat zkušenost cizích etnik ani ženskou perspektivu. Tyto předsudky Slocumová demonstruje na přezkoumání podstaty evoluce Homo sapiens z našich nehominidních předků. Jako výraz předpojatosti antropologického jazyka ukazuje výraz „muž-lovec“, který antropologové Washburn a Lancaster používají k vysvětlení geneze kultury. Podle jejich teorie je lov mnohem více než prostá ekonomická aktivita, protože nejvíce znaků, které považujeme za specificky lidské, souvisí s lovem souvisí. Jelikož lovci byli téměř výhradně muži, právě jim v minulosti náležela fyziologie, psychika a zvyky, které nás oddělily od opic. (Slocum In: Reiter, 1975:38). Aktivita, na které údajně závisí psychologie, biologie a zvyky našeho druhu, je v tomto pojetí tedy ryze mužská. Podle Washburna

a Lancastera lov zahrnuje kooperaci, plánování, znalost živočichů a prostředí a technické dovednosti. Teorie „muž-lovec“ říká, muži rozvinuli své schopnosti, učení se kooperaci, jazyk, umění a nástroje při lovu, zatímco ženy seděly doma s dětmi a čekaly, až muži přinesou jídlo. Za náš celkový vývoj bychom takto vděčili pouze polovině lidstva. Schopnosti jako koordinace, odolnost, dobrá vize, plánování, komunikace a kooperace však podle Slocumové nejsou specificky zakódované v chromozomu Y nebo jím ovlivňovány. Různé testy inteligence a dovedností prokazují, že muži a ženy se v tomto směru příliš neliší, že větší rozdíly existují mezi jedinci téhož pohlaví. Každý lidský jedinec má polovinu genů od otce a polovinu do matky. Podle lovecké teorie by se však veškeré genetická selekce musela týkat pouze mužů. Rychlý růst mozku a jeho komplexita by tudíž byly příspěvkem jen polovině lidstva. (Slocum In: Reiter, 1975:42) Slocumová tvrdí, že tlak musel být vyvíjen na geny obou pohlaví a že lov ve skutečnosti není základem adaptace, z níž plynou všechny znaky považované za specificky lidské. Za mnohem pravděpodobnější počátek geneze kultury považuje postupné prodloužování dětství a období, kdy je dítě závislé na matce. Matky tak byly nuceny rozšířit okruh pro shánění potravy, aby nakrmily sebe a i své potomky. Silná vazba mezi matkou a dítětem dítě se protáhla do delšího časového období, posílila hloubku i šíři sociálních vztahů a umožnila první sdílení potravy. Slocumová při konstrukci této teorie vychází z pozorování lovecko-sběračských skupin, které přežily do dnešní doby. V těchto skupinách sběr poskytuje hlavní část potravy. Ženy a děti společně sbírají plodiny a loví malá zvířata, ale většinou se nevydávají na delší lov. (Slocum In: Reiter, 1975:43) Sdílení potravy se podle Slocumové pravděpodobně vyvinulo z vazby matky a dítěte a techniky lovu byly vynalezeny až později, když byl etablován vzorec rodiny. Slocumová dále přestírá, že v počátcích lovu muži přinášeli domů potravu ke sdílení primárně svým matkám a sourozencům, takže jejich manželky se musely o potravu starat samy. Svou teorii opírá také o výzkum artefaktů a přehodnocuje domněnku, že prvními nástroji byly lovecké zbraně. Sekery mohly být zbraněmi stejně jako mohly sloužit při sběru. Mohly se používat například při vykopávání hlíz, sekání kořenů a drcení tvrdých plodů. Slocumová považuje za první a nejdůležitější kulturní invence nádoby na sesbírané plodiny a závěsy na nošení dětí, které byly vzhledem k prodlouženému věku kojenců stále důležitější. Když bylo

dítě upevněno u matky, mohla matka snáze plnit své úkoly. V návaznosti na techniku nošení dětí se pravděpodobně vyvinula myšlenka přenášení potravy a eventuálně pak další druhy kulturní invence – sekáčky, mlýnky atd. Jak Slocumová vypožorovala, u současných lovecko-sběračských skupin jsou nádoby na potravu a šátky na nošení dětí stále nejdůležitějšími součástmi vybavení. (Slocum In: Reiter, 1975:46) Ve svých závěrech pak Slocumová zpochybňuje tvrzení lovecké teorie, že výlučně kooperativní lov umožnil mužům rozvinout sociální organizaci a komunikaci a tím přispěl ke zvětšení mozku. Domnívá se, že stejnou měrou k tomu přispělo i prodloužené dětství, těhotenství a těžší porod. Potřeba organizace při zajišťování potravy pro děti po jejich odstavení, učení celému komplexu socio-emocionálních vztahů a dovedností spojených se sběrem a jinými kulturními invencemi jistě také přispívaly ke zvětšení mozku. Rostoucí kulturní výbava a symbolická komunikace vyžadovaly stále náročnější výchovu dětí a lepší dovednosti jejich matek. Ženské invenci Slocumová připisuje také techniky umožňující efektivnější sběr jako lokace a identifikace rostlin, sezónní a geografické znalosti, nádoby na nošení potravy a nástroje na její přípravu. V současných lovecko-sběračských skupinách jsou podle ní tyto znalosti extrémně komplexní, výborně rozvinuté a tvoří důležitou část kulturní výbavy. Slocumová tedy dochází z závěru, že selektivní tlak na zvětšení mozku přichází z více směrů. (Slocum In: Reiter, 1975:47)

### **5.3. Lila Leibowitzová (1930-1984): Evoluce pohlavních rozdílů**

Korelaci mezi anatomickými rozdíly mužů a žen a pohlavními rolami analyzovala ve svém příspěvku do sborníku *Toward an Anthropology of Women* Lila Leibowitzová. Vycházela z předpokladu, že právě anatomické rozdíly jsou základem pro genderovou diferenciaci a že bývají úzce spojovány s emoční a intelektuální kapacitou jednotlivých pohlaví. Muži, protože jsou větší a silnější než ženy, bývají označováni za přirozeně dominantní. Jak ovšem Leibowitzová podotýká, dominance je nejasný termín a může se projevovat v různých formách: přednost v přístupu k potravě, zastávání role živitele a ochránce žen a dětí, iniciativní role v sexuálním chování, vedoucí pozice ve skupině atd. (Leibowitz In: Reiter, 1975:22) Naopak ženy jakožto menší a jemnější jsou považovány ze lépe uzpůsobené péči o děti, citlivé

a emocionální a poddajné. Dominance, větší vzrůst a fyzická síla bývají z evolučního hlediska považovány za reprodukční výhodu. Předností vůdců, živitelů, ochránců a sexuálních agresorů je to, že mohou zplodit silnější potomky. Tento argument přisuzuje fyzické rozdíly mezi pohlavími rozdělení rolí u našich předpokládaných předků. Současné fyzické rozdíly se tedy zdají být výsledkem fyzických rozdílů, které se vyvinuly z raných hominidních a pre-hominidních populací. (Leibowitz In: Reiter, 1975:23) Leibowitzová ovšem zpochybňuje metodu, kdy si výzkumníci vybrali jeden druh nehominidních primátů, který jim měl pomoci pochopit dimorfismus mezi lidmi. Protože tato metoda upřednostňuje některé druhy před jinými, zaměřila se Leibowitzová na několik druhů najednou. Snažila se přitom vybrat druhy reprezentující různá prostředí a zjistit korelaci mezi prostředím a pohlavní diferenciací. Pohlaví dimorfismus podle ní nemůže být jednoznačně ztotožňován s rozdělením rolí podle pohlaví. Leibowitzová hypotéza říká, že primáti se zřetelným pohlavním dimorfismem mají jedno společné. Všichni žijí v environmentálních podmínkách, které podporují samce více než samice. Pohlavní dimorfismus tudíž není generován z výběru favorizovaných živočichů a z předpokladů k odděleným sociálním rolím. Je výsledkem tlaku na živočichy, aby růst a zrání zrychlily, když jim dávají reprodukční výhodu v prostředí, které podporuje samce více než samice. (Leibowitz In: Reiter, 1975:26)

Leibowitzová zkoumala odděleně gibbony, kteří znaky pohlavního dimorfismu prakticky nevykazují, orangutany, kteří mají naopak pohlavní dimorfismus vysoce rozvinutý, a poté se zaměřila velké africké primáty. Z nich mají výraznější znaky pohlavního dimorfismu gorily a méně výrazné šimpanzi. Nakonec podrobila výzkumu pozemské paviány, kteří jsou sice lidem poměrně vzdáleni, ale jejich prostředí se nejvíce podobá tomu, na které se ve svých počátcích člověk adaptoval. Leibowitzová došla k závěru, že sociální uspořádání mezi gibbony, orangutany, gorilami a šimpanzi nepotvrzuje teorie, které spojují pohlavní role s biologickými rozdíly mezi pohlavím. Navíc u lidí je pohlavní dimorfismus často kladen do přímé souvislosti s životem v páru, kde je muž ochráncem, agresorem a vůdcem a Leibowitzová tento druh soužití objevila pouze u gibbonů, kteří pohlavní dimorfismus paradoxně nevykazují. (Leibowitz In: Reiter, 1975:26) Za podobně

spornou považuje korelaci mezi pohlavním dimorfismem a samčím vůdcovstvím. Tento jev podle ní hraje odlišné role za odlišných okolností. Například u orangutanů s velkým pohlavním dimorfismem se vůdcovství vůbec nevyskytuje. Gorily sice žijí v natolik stabilních skupinách, aby si určily vůdce, nicméně tito samci se chovají velmi jemně a neagresivně a nemají žádné výsady týkající se rozmnožování a přístupu k potravě. Jejich úkolem je pouze chránit ostatní členy skupiny a určovat její směr. (Leibowitz In: Reiter, 1975:28) Ani u šimpanzů jakožto našich geneticky nejbližších příbuzných Leibowitzová nenašla jednoznačnou korelaci mezi fyzickou dominancí a vůdcovstvím. Vůdcovství u šimpanzů popsala jako dočasné a nestabilní a nenašla ani žádný důkaz, že někteří samci mají sexuální výsady a lepší přístup k potravě. U orangutanů Leibowitzová popsala totální absenci vůdcovství, ačkoliv se vykazují výrazným pohlavním dimorfismem. Samci orangutanů nejsou vůdci skupin ani ochránci, protože nežijí se skupinou. Samci si od sebe drží spíše distance a zřídka spolu bojují. Tudíž pohlavní dimorfismus u těchto primátů není svázán s pohlavními rolami. (Leibowitz In: Reiter, 1975:29) Nikoli podle genů, ale podle prostředí by kulturnímu modelu našich předků měli nejvíce odpovídat paviáni. Leibowitzová se na ně zaměřila proto, že žijí v podobném rovinatém prostředí, na které se naši předkové adaptovali. Samci paviánů jsou výrazně větší než samice, mají těžší konstrukci a větší špičáky. Obě pohlaví mají velmi prchlivý temperament. Žijí vesměs ve větších, mírumilovných a stabilních skupinách. Aktivní dospívající samci cirkulují kolem uzavřené pohybující se skupiny, zatímco samice s mláďaty se drží uprostřed a shromažďují se kolem podskupiny „alfa“ nebo kolem dominantních samců. Podskupina alfa zahrnuje několik většinou starších samců, kteří tvoří bariéru mezi hrozícím nebezpečím a smečkou. (Leibowitz In: Reiter, 1975:29) Alfa samce si samice vybírají jako sexuální partnery v době říje. Tito samci vyhánějí ostatní samce a soutěží s nimi nebo je zapuzují, když je omezené množství kvalitní potravy. Alfa samci také určují pohyb skupiny. Leibowitzová také poukazuje na to, že paviáni žijící v lesích se chovají odlišně od těch, kteří žijí ve stepním prostředí. Skupiny lesních paviánů cestují v lineárním uspořádání, kde je vždy na začátku a na konci skupiny samec. Starší samice vybírají a nařizují, kam se který den půjde. Dospělí a dospívající samci často mění skupiny. Když hrozí nebezpečí, samci většinou vysílají varovné signály a vytvářejí únikovou cestu. Když je však nebezpečí

bezprostřední, do bezpečí stromů první utečou samci, kteří nejsou zatíženi potomky. U těchto paviánů nebylo vyzorováno, že by si samice vybíraly přednostní partnery. Samice iniciují páření na vrcholu říše a páří se s různými samci. (Leibowitz In: Reiter, 1975:30) Zcela rozdílné uspořádání Leibowitzová vyzorovala u paviánů plášťových, kteří žijí v suchých etiopských horách. Shromažďují se ve velkých skupinách přes noc a přes den se rozcházejí do skupin o jednom starším a jednom mladším samci, které obvykle doprovází několik samic bez mláďat nebo s mláďaty. Čím je samec starší, tím méně času se skupinou tráví a jeho roli přebírá mladší samec. Toto „kvazi-rodinné“ uspořádání by podle Leibowitzové mohlo nasvědčovat tomu, že rozdíly v pohlavních rolích souvisí s fyzickými rozdíly a že sklon k vytváření harému a nukleární rodiny je vrozený. Níže pak ovšem popsala změnu, která nastala v jedné generaci uměle vytvořené kolonie těchto paviánů. Starší samice převzala vůdcovské aktivity, když všichni starší samci narození ve volné přírodě zemřeli a kolonií odchovaní samci se této role nedokázali zhostit. (Leibowitz In: Reiter, 1975:30) V této souvislosti Leibowitzová hovoří o plasticitě v chování a adaptabilitě pohlavních rolí, které se zdají být součástí chování paviánů. To podporuje její hypotézu, že korelace mezi pohlavním dimorfismem a pohlavními rolemi je velmi nízká a nejednoznačná.

Klíč k pochopení vzniku pohlavního dimorfismu Leibowitzová vidí v odlišném růstu a zrání jednotlivých pohlaví, které souvisí s reprodukčními funkcemi. Zatímco samci pokračují v růstu i po dosažení reprodukční zralosti, samicím se v tomto období růst zastaví, což pro obě pohlaví představuje reprodukční výhodu. Leibowitzová předpokládá, že v prostředí, ve kterém jsou vzrůst a síla samců podporovány sháněním potravy v širším okruhu, než v jakém shánějí potravu samice, budou samci pokračovat v růstu po dosažení sexuální zralosti a získají reprodukční výhodu. Pro samice zastavení růstu po otěhotnění znamená viditelnou výhodou pro přežití jejich i potomků. Jídlo pro dva v období těhotenství vyžaduje menší příjem a menší aktivitu u samic, kterým se zastavil růst, než u těch, které stále rostou. To však neplatí například pro arboreálních druhy primátů, u kterých se nevyskytuje pohlavní dimorfismus a samci i samice mají stejné vzorce pro obstarávání potravy. Jedním z důvodů je fakt, že tyto živočichové jsou stejnou měrou

chránění před predátory prostředím, ve kterém žijí. (Leibowitz In: Reiter, 1975:32) Závěrečná hypotéza Leibowitzové tedy říká, že v prostředí, které podporuje samce v rozptýlu více než samice, reprodukční výhoda připadá samcům, kteří se dostatečně aktivně pohybují po okolí, cítí se bezpečně a dokáží najít zdroje potravy za proměnlivých podmínek a v různých situacích. Zároveň reprodukční výhoda připadá samicím, kterým se zastaví růst v pubertě a umí efektivně přijímat potravu pro reprodukci a výchovu. Tato hypotéza podle Leibowitzové poskytuje možnost vysvětlení evoluce fyzické diferenciaci bez ohledu na pohlavní role. (Leibowitz In: Reiter, 1975:34)

#### **5.4. Michelle Zimbalist Rosaldová (1944-1981): Veřejný muž a soukromá žena**

Michelle Zimbalist Rosaldová studovala na Harvardské universitě, kde v roce 1972 získala doktorský titul v oboru sociální antropologie. Poté pracovala jako asistentka na Stanfordské universitě. V letech 1967-1969 prováděla ještě jako studentka Harvardské university společně se svým manželem Renatem Rosaldem terénní výzkum v severním Luzonu na Filipínách u Ilongotů. Mezi Ilongoty je původně přivedl zájem o lov lebek. Výzkumem chtěli podpořit strukturálně náboženský výklad zdejší praktiky lovu lebek a ukázat, tento zvyk Ilongoté přerušili pouze na počátku dvacátého století. Během devíti měsíců terénní práce zjistili, že šedesát pět ze sedmdesáti dospělých mužů věku od dvaceti let ulovilo alespoň jednu lebku a že lov lebek je zde stále praktikovaným zvykem. Pro Rosaldovou bylo velké překvapení, že jinak velmi mírumilovní lidé, všemi ostatními respektovaní, se oddávají tak násilné aktivitě a zajímalo ji, jak to sami Ilongoté vysvětlují. Na základě konverzace s domorodci nejprve nemohla najít žádné dostatečné vysvětlení. Ilongoté neříkali, že loví lebky za účelem získat nepřítelovu duši pro své předky, nebeské bojovníky, ani že se nesnaží tím ze svých nepřátel udělat přátele, což do značné míry nabourávalo strukturálně-kosmologickou koncepci, o kterou se Rosaldová původně opírala. Nakonec zjistila, že jejich přístup k aktu zabíjení stojí na velmi emocionálních základech. Zdejší muži tvrdí, že přinášejí lebku, když „mají těžké srdce, cítí se rozzlobení nebo těžce stresovaní“. Ke studiu Ilongotů se Rosaldová znovu vrátila v roce 1974 se zájmem detailněji prozkoumat, jak je zdejší osobní a citový život

sociálně konstruován a pochopit, jaký interpretační úsudek vyžaduje zdejší vysvětlování reality. Na strukturálně-lingvistické rovině se soustředila se na dva domorodé termíny: *liget* = rozzlobený (jako opozitum k pasivní, chmurný nebo úzkostný), od něhož je odvozena vášně nebo kreativní energie *abeya* = vědomí nebo něco, co kontroluje vášně a emoce. Její následný podrobný výzkum životního cyklu mužů a žen mezi Ilongoty odhalil, že muži jsou zde více vášniví a neklidní než ženy díky jejich zkušenosti s cestováním na vzdálená místa. S ohledem na krocení jejich vášně nebo její efektivní využitelnosti přináší hlavu oběti, aby jim ztišila duši a dodala klid. Díky tomu posilují vědomí, stávají se psychicky zralými, dospělými muži schopnými se ovládat a duchovně růst. Lov lebek Ilongoté spojují s vírou, že mladý muž, který přinese hlavu, získá duši oběti. Duše pak setrvává s jejím lovcem a je neškodná, nemá nic společného s úrodou nebo prosperitou, lovec dokonce hlavu nepřináší ani přímo do své rodné vesnice. Samotný akt však poskytuje vzrušení, pocit závidění a obdivu u ostatních mladých mužů, pomáhá k uznání od starších mužů a opravňuje muže k tomu, aby se oženil. Každý mladý muž, který uloví první hlavu, smí nosit zvláštní náušnice, které mu zaručují respekt od starších mužů. Rosaldová se domnívala, že lov lebek zde představuje jednu z forem velmi rozšířených mužských iniciačních rituálů potvrzující mužství. Jde o jedinou aktivitu, která zde náleží pouze mužům a jsou při ní striktně odděleni od žen. Lov lebek zde však není chápán jako povinný, ani není pro muže vhodné přinést více než jednu hlavu. Příliš dychtiví lovec lebek je pak považován za agresivního a chamtivého, nikoliv za někoho, kdo by měl získávat převahu nad ostatními či vyšší prestiž. O Ilongotech Rosaldová napsala řadu článků, knižně vyšla její studie v roce 1980 pod názvem *Vědomí a vášně: Představa Ilongotů o nich samých a o sociálním životě*.

Velmi záhy se začala zajímat o studium žen v mezikulturní perspektivě a publikovala na toto téma mnoho článků. Sama přispěla do sborníku *Ženy, kultura a společnost*, který editovala společně s Louise Lamphereovou v roce 1974. Spoluzaložila také program Feministická studia na Stanfordské universitě. Pokusila se dokumentovat univerzální asymetrii v kulturním hodnocení pohlaví na základě všeobecně rozšířeného druhotného postavení žen na úrovni psychologické, sociální a ekonomické. Podle Rosaldové ženy, i když mohou být důležité, silné a vlivné,



v každé společnosti postrádají vědomou a kulturně uznávanou autoritu a i ve společnostech, které například popisovala Margaret Meadová, existují jisté limity. K vysvětlení, proč se tak děje, použila strukturální model, který ukazoval opakující se aspekty psychologické, kulturní a sociální organizace jako opozici mezi domácí, soukromou orientací žen a vnějškovou či veřejnou orientací mužů převažující ve většině společností. Rosaldová byla přesvědčena, že každá nám známá společnost rozeznává a promýšlí rozdíly mezi pohlavími a v každé společnosti existují charakteristické úkoly, zvyky a zodpovědnosti primárně asociovány s muži nebo s ženami. Za velmi pozoruhodné považovala to, že mužské aktivity jsou vždy vnímány jako nadřazené, více důležité a kulturní systémy přidělují autoritu a hodnotu rolím a činnostem mužů. I když jsou například v některých částech Nové Guineje práce mužů a žen velmi podobné - ženy pěstují sladké brambory a muži jamy, jamy jsou zde považovány za prestižní potravinu. Tato asymetrie v kulturních hodnoceních mužského a ženského Rosaldové připadala jako univerzální a často nesouvisí jen s aktivitami ekonomickými, jak by se na první pohled mohlo zdát. Například u mírumilovných Arapešů, které studovala Meadová a u kterých identifikovala společný zájem o rodinu, vzájemnou vstřícnost a kooperaci mezi pohlavími, je žena vnímána jako „dcera“ svého manžela. V čase dominantního mužského rituálu, kdy muži hrají na zázračnou flétnu, se dožaduje účasti jako nezasvěcené dítě. (Rosaldo In: Rosaldo, Lamphere, 1974:19) Tyto rituály mužské dominance je možné nalézt napříč mnoha etnologickými studiemi. Často se tento fenomén vyskytuje také na jazykové rovině, jako například u kmene Merina na Madagaskaru. Aby zdejší muži byli kulturou uznávaní, sofistikovaní a respektovaní, musí se naučit vyjadřovat nepřímou, zaobalenou, mluvit „tajnou“ mužskou řečí. Ta potom slouží jako formální styl veřejné mluvy a ženy jsou považovány za méněcenné, protože neumí hovořit kultivovaně. (Rosaldo In: Rosaldo, Lamphere, 1974:20) Rozdílné hormonální cykly, sexuální kapacita či emoční orientace podle Rosaldové ke genderové asymetrii značnou měrou přispívají, důležité je však pochopit, jakým způsobem je společnost převádí do morální roviny a na této úrovni je hodnotí a interpretuje.

Dichotomie soukromý-veřejný je jedním ze základních stavebních pilířů Rosaldové strukturálního rámce nezbytného k identifikaci a vysvětlení pozice mužů

a žen na úrovni psychologické, kulturní, sociální a ekonomické. Termín „soukromý“ v tomto pojetí znamená absenci či minimální míru formálních institucí a typ aktivit, které jsou organizovány pouze v bezprostředním okolí, kolem jedné či více žen a souvisejí nejčastěji s výchovou dětí. Termín „veřejný“ naopak poukazuje na aktivity, instituce a formy sdružování, které spojují, uspořádávají, organizují nebo zahrnují partikulární skupinu matka-dítě. Tato opozice bude více či méně klíčová v každé společnosti a poskytuje univerzální rámec pro konceptualizaci aktivit jednotlivých pohlaví. Není však determinována kulturními stereotypy ani společenským hodnocením pohlaví, jak by se na první pohled mohlo zdát, ale vychází z velmi univerzální identifikace žen s domácím životem a mužů s životem veřejným. (Rosaldo In: Rosaldo, Lamphere, 1974:23)

Na psychologické úrovni situace vypadá tak, že muži, jelikož nemají žádný jednoznačný závazek související s výchovou dětí jako ženy, jsou svobodní k vytváření hierarchizovaných skupin a společenských norem a pravidel, které nazýváme společnostmi, universalistickými systémy společenských nařízení, názorů a závazků. Fakt, že děti vyrůstají ve fyzické blízkosti své matky způsobuje touhu mužů dosáhnout nezávislosti, uznání, vlastní identity a stát se plnohodnotnými dospělými. Tato motivace je mnohem silnější než u žen, které se stávají spíše pokračovatelkami svých matek. (Rosaldo In: Rosaldo, Lamphere, 1974:26)

Druhým následkem soukromého života je to, že ženy jsou vnímány jako jakási klidná hladina společnosti. Protože ženy se cítí připoutány k dětem, vytvářejí pocit jistoty a sounáležitosti, který je mužům nedostupný. Muži jsou naopak fyzicky a sociálně odděleni od svých dětí pro své politické a ekonomické cíle, ale k dosahování svých cílů jsou motivováni spíše abstraktní autoritou než osobním závazkem. (Rosaldo In: Rosaldo, Lamphere, 1974:26) V některých kulturách, jako například v částech Indonésie, muži tráví tak dlouhý čas na svých dalekých obchodních cestách, že doma jsou vědomě považováni za cizince či hosty. Na Nové Guineji jsou zase rozšířené společné mužské domy, ve kterých tajné rituály učí mladé muže, že jejich zdraví, síla a krása se snižují a ničí poutem k domovu. Podobné rituály zaměřené na oddělení muže od rodiny pro jednotlivce znamenají

bariéru ukotvit se v intimitě. Díky distanci muži manipulují jejich sociálním prostředím, zůstávají vyčleněni z intimních interakcí a kontrolují je. Protože muži mohou být separovaní, mohou být i „svatí“ a díky iluzi jistoty plynoucí z vyhýbání se intimitě se skrývají pod pláštíkem neporušenosti a vážnosti. Ženy naopak mají problém udržet si odstup od lidí, se kterými se denně stýkají. Musejí se starat o děti, krmit je a mýt je a zastávat domácí práce. Jejich sociální interakce je pro ně strukturálně mnohem složitější, neustále kolísají mezi svou náladou a náladou svých dětí. Ženský život je definován mnohem více důvěrností než odstupem. Ženy častěji než muži musí zodpovídat za osobní potřeby lidí kolem nich, což jim znemožňuje manipulovat s okolím nebo ho kontrolovat. (Rosaldo In: Rosaldo, Lamphere, 1974:29)

Další ze základních asymetrií se týká socializace a získaného a připsaného statusu ženy a muže. Většina kultur se domnívá, že pro mladou dívku je relativně snadné stát se ženou, že tento proces je dívce dán od přírody. Jakákoliv bolest je ve skutečnosti asociována s ženskou socializací. Žena se však stává pouze následovnicí své matky a zde se zásadně odděluje její zkušenost od mužské. Žena dospívá a stárne biologicky, nicméně rituály potvrzující ženství jako zvláštní kategorii v životě společnosti jsou jí odepřeny. S tím souvisí také to, že u většiny společností se setkáváme s relativně malou osobnostní diferenciací mezi ženami jako individui a každá žena je společností klasifikována jako příslušnice jedné skupiny s obecně platnými vlastnostmi.

Na symbolické rovině se dichotomie soukromý-veřejný odráží v jisté příbuznosti ženy s přírodou a muže s kulturou. Protože muži jsou definováni v termínech jimi vytvořených institucí, jsou přímými účastníky a tvůrci systému lidské zkušenosti. Na morální úrovni je jejich světem kultura. Žena naopak žije životem, který se jeví jako vybočující z pravidel, které kultura stanovila. Její status je odvozován od cykličnosti jejího života, od biologických funkcí, od sexuálních nebo biologických pout odlišných od mužských. Navíc ženy jsou více spojeny s „nečistou“ částí života a představují jakési hranice sociální existence – dávání života, truchlení při smrti, krmení, vaření, odklizení odpadu atd. V kulturních systémech nacházíme opakující se opozice. Muži stojí na straně kultury a jasného řádu a ženy díky své

biologické a sexuální funkci na straně přírody, mnohostrannosti a nevyzpytatelnosti. (Rosaldo In: Rosaldo, Lamphere, 1974:31)

V mnoha společnostech jsou také ženy chápány jako něco „nenormálního“. Kde jsou muži klasifikováni v termínech institucionálních pozic, ženy s jejich aktivitami, zájmy a odlišnostmi dostávají idiosynkratický nádech. Z pohledu širšího sociálního systému jsou chápány jako deviantní či manipulující, protože systém sociální klasifikace málokdy vytváří prostor pro jejich zájmy, kterým se nedostává veřejného porozumění. V mnoha patrilineárních systémech jsou ženy chápány jako nepotřebné a nadbytečné, ale zároveň pro muže životně důležité. Jsou potřeba jako manželky, sestry, které budou zaměněny za manželky, a také proto, že produkují nové pracovní síly a dědice. Protože jsou důležité, jsou silné a jejich síla existuje navzdory formálním pravidlům. Žena může například být prostřednicí mezi jejím vlastním rodem a rodem jejího potenciálního manžela – její manipulace a výběr mužského příbuzného mohou být rozhodujícím způsobem důležité pro její rod. V podobných situacích mohou kultury vypracovat myšlenku znečištění a ženské aktivity omezit jako nebezpečné. (Rosaldo In: Rosaldo, Lamphere, 1974:32) V této souvislosti je známý například zvyk z Jižní Afriky, kde jsou muži závislí na ženské politické manipulaci a bojí se jíst jídlo uvařené menstrující ženou a vyhýbají se sexuálními aktivitám a kontaktu se znečišťující ženou před jakoukoli důležitou událostí. V některých společnostech je zase nebezpečí spojeno se ženami, které oplakávají smrt mužského příslušníka jejich rodu. Proto mnoho společností vypracovává složitější systém zvyklostí pro vdovy než pro vdovce. Muži se sice mohou zúčastnit pietního obřadu, ale pouze ženám je předepsáno dlouze a veřejně truchlit. Například na Madagaskaru ženy tančí s kostmi mrtvého, v některých částech Nové Guineje se mladým dívkám usekává prst, když nastane úmrtí v rodině. V jiných částech světa jsou vdovy upalovány, rdoušeny, musí spáchat rituální sebevraždu atd. Tento pocit, že vdova je nenormální žena a že musí nést břemeno ztráty, se zdá nejvíce vyvinutý ve společnostech, kde je žena nejvíce definována svým vztahem k muži.

Poslední aspekt reflektující opozici mezi soukromou a veřejnou sférou aktivit se vztahuje k produkci, k oblasti mužského a ženského ekonomického života. Ekonomická organizace žen se zdá více oddělená od veřejného života než mužská. Ženy pracují většinou individuálně nebo v malých neorganizovaných skupinách. Produkty ženské práce jsou určeny pro jejich domov a nejbližší okolí. Ve většině lovecko-sběračských společnostech se muži i ženy mohou účastnit lovu i sběru zároveň, sběr je však vždy chápán jako ryze ženská práce. Sběračství vyžaduje malé formální plánování a organizaci. Skupiny žen společně prohledávají porost, každá dělá stejný druh práce a každá získává potraviny. O tyto potraviny se někdy dělí se sousedy, většinou je však spotřebovává pouze její rodina. Na druhé straně lov je záležitostí mužů jako členů určité organizované skupiny a úlovek je distribuován mezi celou komunitu. Pokud muž loví individuálně, úlovek je většinou prestižní majetek, který použije jako součást ceny za nevěstu, jako dar při mimořádných příležitostech či jako kompenzaci při rodových sporech. (Rosaldo In: Rosaldo, Lamphere, 1974:35) Na základě těchto pozorování Rosaldová dospěla k závěru, že ekonomická sféra žen je stejně jako emoční a sociální více individuální a konkrétní než mužská. Tím zároveň zpochybnila marxistický názor, že žena jako zdroj sociální produkce je delegována do domácí sféry až s rozvojem technologie a kapitálu.

Na základě využití strukturálního modelu Rosaldová identifikovala aspekty, které by ženám pomohly získat společenský vliv a hodnotu. Model ukázal dva základní druhy strukturálního uspořádání: vstup žen do veřejného života nebo vstup mužů do domácnosti. Podle tohoto modelu se zdá, že status žen bude nižší ve společnostech, kde je pevná diferenciací mezi soukromou a veřejnou sférou aktivit, kde jsou ženy izolovány od ostatních a umístěny pod autoritu jednoho muže v rodině. Jejich pozice se zlepší v případě, že se budou moci dovolávat autority. Jedním ze způsobů je podle Rosaldové osvojení si mužských rolí nebo vytvoření vlastní kategorie, systému pevných sociálních pout, pravidel a hodnot ve světě, který je ženám vlastní. Jako příklad spojení obou možností uváděla systém Ilongotů, které studovala. Mezi Ilongoty je mužský lov více hodnocen než zahradnictví provozované ženami, ale oba způsoby produkce se vzájemně doplňují a rozdělení práce není striktní. Rituály týkající se lovu a zahradničení obsahují stejný soubor magických

úkonů. V každém domě, když se začíná distribuovat jídlo, žena vaří a rozděljuje porce rýže, zatímco muž vaří, porcuje a podává maso. Během dne, když žena zahradničí, muži tráví dlouhé hodiny s dětmi. V noci leží dítě na lůžku uprostřed mezi otcem a matkou. Také sňatek svou symbolikou poukazuje na trvalou a kooperativní sociální jednotu. Ve skutečnosti je každodenní život Ilongotů velice málo diferencován podle pohlaví. Neexistují tu žádné mužské domy nebo oficielní veřejná místa, žádná touha po nezávislosti, uspořádání a organizování hierarchického světa mužů. Nejzávažnější politické konfrontace se odehrávají v největší místnosti některé z domácností. Ačkoliv muži mají při politických jednáních převahu, ženám je zřídka zakázáno mluvit. Je zřejmé, že nejvíce rovnostářské společnosti jsou ty, ve kterých jsou veřejná a soukromá sféra pouze slabě diferencovány a kde ani jedno pohlaví nemá za cíl autoritu. Ohnisko sociálního života je soustředěno hlavně kolem domova a pokud je o veřejných záležitostech rozhodováno v domácnostech, ženám se dostává legitimní veřejné role. (Rosaldo In: Rosaldo, Lamphere, 1974:40)

### **5.5. Sherry Beth Ortnerová (1941): Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?**

Sherry Ortnerová studovala na Chicagské univerzitě, kde také získala doktorát. Poté vyučovala na Sarah Lawrence College a pracovala pro Institut pro pokroková studia v Princetonu. Přednášela také antropologii na univerzitě v Berkeley a v Michiganu. V současné době působí na Kolumbijské univerzitě. Původně svůj výzkum zaměřila na nepálské Šerpy a jeho výsledky publikovala v knihách *Šerpové a jejich rituály* (1978), *Vysoké náboženství: Kulturní a politická historie šerpského buddhismu* (1989) a v řadě odborných článků a statí. Mimo to se zabývá symbolickou antropologií, genderovými studii, strukturalismem a poststrukturalismem. Společně s Harriet Whiteheadovou editovala sborník *Sexuální významy: Kulturní konstrukce genderu a sexuality* (1981) a vydala knihu *Konstrukce genderu: Politika a erotika kultury* (1996).

Ve feministické antropologii se proslavila názorem, že kulturně všeobecná druhořadost ženy vyplývá z jejího spojování s přírodou, která je vzhledem ke kultuře

považována za podřadnou. Muž je naopak symbolem kultury a civilizace, která přírodu ovládá. Ortnerová druhořadé postavení ženy ve společnosti považovala za kulturní univerzálii, za pankulturní fakt. Ve svých pracích často citovala myšlenky Simone de Beauvoirové, které se pokoušela empiricky dokázat prostřednictvím antropologického výzkumu. Problém druhořadého postavení ženy ve společnosti vymezila do třech základních úrovní. 1. Univerzální fakt, že kultura každé společnosti přiřazuje ženě druhořadý status. Cílem feministické antropologie by v tomto směru mělo být vysvětlit, co tím míníme a jak máme tento fakt vysvětlit. 2. Specifické ideologie, symbolika a sociokulturní uspořádání vztahující se k ženě, které se mění od kultury ke kultuře. Tato úroveň má vysvětlit každý jednotlivý kulturní komplex na základě faktorů, které jsou pro onu skupinu specifické. 3. Přímo pozorovatelné podrobnosti o ženských činnostech, o jejich přínosu, moci, vlivu atd., které jsou často v rozporu s kulturní ideologií, nicméně vždy omezené předpokladem, že v celkovém systému nemohou ženy nikdy oficiálně zastávat prvořadé postavení. Zde jde tedy o úroveň přímého pozorování. (Ortnerová In: Oates-Indruchová, 1998:93) Na základě těchto premis identifikovala tři klíčové indikátory, které by měly ukázat, že určitá kultura považuje ženy za méněcenné. 1. prvky kulturní ideologie a výroky dotazovaných osob, které explicitně snižují hodnotu žen tak, že ženám, jejich rolím, úkolům, produktům a sociálnímu prostředí přisuzují méně prestiže než mužům přisuzují méně prestiže než mužům a mužským aktivitám, 2. symbolické znaky, např. poskvrnění, které lze interpretovat jako implicitní vyjádření méněcennosti, 3. sociokulturní uspořádání, která ženy vylučují z činnosti ve sférách považovaných za sídla nejvyšší moci společnosti nebo jim upírají možnost kontaktu s nimi. Tyto tři typy údajů mohou i nemusejí být v kterémkoliv jednotlivém systému vzájemně propojeny. Rovněž kterýkoliv z nich obvykle postačí k názorné demonstraci podřadného postavení ženy v dané kultuře. (Ortnerová In: Oates-Indruchová, 1998:93)

Jako příklad Ortnerová uvedla společnost, která si v tomto zúčtování stojí tradičně lépe – matrilineární kmen Vraních indiánů popisovaný Robertem Lowiem. Mezi členy tohoto kmene podle Lowieho ženy zastávaly v průběhu Slunečního tance funkce, které se těšily velké úctě. Někdy hrály úlohu hostitelek v den svátku

Vařeného masa, mohly se stát vůdkyněmi při Tabákovém obřadu a měly v něm nápadnější roli než muži. Nikdo jim nebránil, aby se účastnily obřadu pocení, aby se staly léčitelkami nebo vyhledávaly vidění. Navzdory tomu menstruuující ženy jezdily na podřadnějších koních a nebylo jim dovoleno, aby se přiblížily k muži, který byl zraněný nebo se vydával na válečnou stezku. Podle Ortnerové zde byla menstruace pravděpodobně považována za nebezpečný zdroj nákazy a stanovovala ženám přes jejich práva a pravomoci jasné hranice. Protože menstruace ohrožovala válčení, jednu z nejvíce ceněných zvyklostí kmene, podstatnou pro jeho sebeurčení, byly ženy symbolicky vyloučeny přímo z podstaty kultury kmene. (Ortnerová In: Oates-Indruchová, 1998:95)

Ortnerová je přesvědčena, že žena je pankulturně ztotožňována s něčím či se symbolem něčeho, co každá kultura podhodnocuje a definuje to jako existenci nižšího řádu než je sama. Tímto symbolem je pro ni příroda v nejobecnějším významu. Každá kultura implicitně uznává a prosazuje rozlišování mezi působností přírody a působností kultury (lidského vědomí a jeho produktů). (Ortnerová In: Oates-Indruchová, 1998:97) Ortnerová se rovněž domnívá, že odlišnost kultury spočívá právě v tom, že ve většině situací dokáže transcendovat přírodní podmínky a přizpůsobit je svým záměrům. Kultura na jistém stupni vědomí prosazuje sebe samu zcela samouúčelně, aby se od přírody lišila a byla jí nadřazená a tento smysl pro odlišení a nadřazenost spočívá ve schopnosti socializovat a zkulturovat přírodu. Druhořadý status žen si tedy lze vysvětlit tak, že na rozdíl od mužů, kteří jsou ztotožňováni s kulturou, jsou ženy ztotožňovány nebo symbolicky spojovány s přírodou. Jelikož smyslem kultury je vždy pojmout a transcendovat přírodu, pak by pro ni bylo přirozené, aby si ženy podřizovala nebo je dokonce utlačovala, jestliže je chápe jako součást přírody. (Ortnerová In: Oates-Indruchová, 1998:97)

Proč si však o ženě myslíme, že je blíže přírodě? Tuto otázku Ortnerová zkoumala na rovině fyziologické, sociální a psychologické. Na úrovni fyziologické identifikovala toto spojení především v souvislosti s prokreativními tělesnými funkcemi. Ženské tělo se díky svým funkcím jeví jako předurčené k tomu, aby se více a déle zabývalo životem druhu, lokalizuje ženu blíže k přírodě, zatímco mužská



fyzilogie skýtá muži příležitost, aby se v mnohem větší míře zabýval projekty kultury. Ženské tělo a jeho funkce staví ženu do sociálních rolí, které jsou v kulturním procesu považovány za role nižšího řádu než role určené mužům. Tradiční sociální role vnucené ženě díky jejímu tělu a jeho funkcím ve svém důsledku strukturují její psychiku, která je stejně jako fyziologická přirozenost ženy a její sociální role, chápána jako entita více spjatá s přírodou. (Ortnerová In: Oates-Indruchová, 1998:98) Procentuálně delší časový úsek života ženy bývá proporcčně větší podíl jejího těla částečně, někdy převážně zaměstnán přírodními procesy, které se vztahují k reprodukci lidského druhu (menstruace, těhotenství, kojení). V mnoha kulturách tělo ženu jednoznačně odsuzuje k pouhé reprodukci života, který nemá přirozené kreativní funkce, naopak musí být kreativní vnějškově, uměle, prostřednictvím techniky a symbolů. Tím vytváří relativně trvanlivé, věčné, transcendující objekty. Paradoxně to, že žena je stejně jako muž obdařena kulturním vědomím a plně a oddaně se zapojuje do kulturního projektu lidské transcendence přírody, jí nutí k tomu, aby bez námitek akceptovala devalvování ženy. Jako vědomá bytost a členka kultury se řídí logikou jejích argumentů a dospěla k výsledkům kultury společně s muži. Její účastenství v kultuře je částečně doloženo samotným faktem, že akceptuje vlastní podcenění a sdílí stanovisko své kultury. Na sociální úrovni začíná spojení ženy s přírodou vztahem k dítěti. Jelikož tělo matky prochází laktačními procesy v přímém vztahu k dítěti, které v těhotenství nosí, je vztah mezi kojící matkou a dítětem chápán jako přirozené pouto. Podle uvažování formovaného kulturou patří matky a děti k sobě. Děti, které překročí hranici kojeneckého věku, rovněž ještě nejsou dost silné na to, aby vykonávaly nějakou důležitou práci, jsou pohyblivé a neukázněné a nedokáží rozpoznat nebezpečí. Vyžadují proto dohled a stálou péči. Hranice vlastních aktivit ženy jsou tak stanoveny omezenými schopnostmi a nízkým stupněm síly a dovednosti dětí a žena je tak uvězněna do rodinné skupiny. (Ortnerová In: Oates-Indruchová, 1998:103) Protože kojenci ještě nejsou většinou považováni za lidské bytosti, stejně jako zvířata jsou zcela nesocializovaní, neovládají řeč a vyměšování, neumí chodit, jsou spíše považováni za součást přírody, za bytosti nižšího řádu. V důsledku toho, že kultura ženy a kojence spojuje, přisuzuje i ženě existenci nižšího řádu. Dále zde však podle Ortnerové hrají roli i jisté strukturální konflikty mezi rodinou a společností. Rodinná

jednotka je totiž chápána jako biologická rodina pověřená reprodukcí a socializací nových členů společnosti a je protikladem entity veřejné, nadřazené síti svazků a vztahů utvářejících vlastní společnost. V této souvislosti Ortnerová citovala tvrzení Lévi-Strausse předestřené v knize *Základní struktury příbuzenských vztahů*. Podle tohoto tvrzení „jsou rodinné jednotky vzájemně spojeny ustanovenými pravidly, která jsou logicky na vyšší úrovni než jednotky samy. Tak se vynořuje struktura – společnost, která je logicky na vyšší úrovni než rodinné jednotky, z nichž je utvářena“. A jelikož jsou ženy s rodinným kontextem spojovány a jsou na něj skutečně více nebo méně vázány, jsou s touto organizací nižšího sociálně-kulturního řádu ztotožňovány.

Další klíčový sociální aspekt spatřuje Ortnerová v úkolu žen socializovat nové členy společnosti. Žena je první osobou, která zprostředkovává ranou socializaci a přetváří novorozence z pouhých biologických organismů na kulturní lidské bytosti tím, že je učí, jak se chovat a jak správně jednat, aby se stali plnoprávními členy kultury. Avšak v téměř každé společnosti nastává okamžik, kdy je socializace dospívajících chlapců předána do rukou mužů. V jistém smyslu chlapci ještě nejsou považováni za skutečné, pokud jejich vstup do sféry plně lidského statusu nezprostředkují muži. V této souvislosti Ortnerová uvedla trefnou analogii se situací v naší kultuře, kde v oblasti školství dochází k postupné inverzi poměru učitelů a učitelek podle stupňů. V mateřských školkách jsou většinou učitelky, většina univerzitních učitelů jsou muži. Stejně tak ve většině společností je vaření ženská práce, což pramení z praktických důvodů, že žena je doma s dětmi a má na vaření čas. Pěstuje-li však nějaká kultura, např. Francie nebo Čína tradici „opravdového“ vaření v protikladu k triviálnímu, běžnému domácímu vaření, bývají hlavními kuchaři téměř vždy muži. Tento model se opakuje v oblasti socializace, kde ženy uskutečňují přechod od přírody ke kultuře na nižším stupni, ale když kultura rozlišuje nižší a vyšší stupeň týchž funkcí, vyšší stupeň je vyhrazen mužům. (Ortnerová In: Oates-Indruchová, 1998:103-106)

Na úrovni lidské psychiky Ortnerová identifikovala významnou dimenzi, kterou lze pankulturně aplikovat, a to dimenzi relativní konkrétnosti oproti relativní

abstraktnosti. Feminní osobnost má sklon zabývat se spíše konkrétními pocity, věcmi a lidmi než abstraktními jevy, tíhne k personalismu a partikularismu. Druhou úzce spjatou dimenzí je relativní subjektivita v protikladu k relativní objektivitě. (Ortnerová In: Oates-Indruchová, 1998:106) V této souvislosti navázala na myšlenku psychoanalyticky orientované feministky Nancy Chodorowové, že tyto rozdíly nejsou vrozené nebo geneticky naprogramované, ale vyplývají z téměř univerzálních rysů rodinné struktury, zejména z toho, že ženy jsou v mnohem větší míře zodpovědné za ranou péči o dítě a za pozdější socializaci ženy, i z toho, že strukturální model výchovy dítěte, upevňovaný výchovou k ženské a mužské roli, tyto rozdíly, replikované a redukováné v sexuální sociologii dospělého života vytváří. Pokud platí, že feminní osobnost je téměř univerzálním faktem, pak lze podle Ortnerové tvrdit, že její rysy možná dále přispěly k názoru, že ženy jsou jaksi méně kulturní než muži. To znamená, že ženy mají sklon vytvářet se světem vztahy, které může kultura chápat jako vztahy, které jsou více jako příroda imanentní a tkvící ve věcech jako takových. Kultura naopak věci transcenduje a transformuje vrstvením abstraktních kategorií a neosobních hodnot. Vztahy žen vždy tíhnou jako příroda k relativní bezprostřednosti, přítomnosti, zatímco muž nejenže tíhne k vytváření vztahů mnohem zprostředkovanějších, ale ve skutečnosti si často důsledněji a pevněji než k samotným věcem a lidem vytváří vztahy ke zprostředkujícím kategoriím a formám. (Ortnerová In: Oates-Indruchová, 1998:108)

Jako stěžejní důsledek popsané situace Ortnerová vyvodila kulturně podmíněné ukotvení ženy ve funkci zprostředkovatelky mezi přírodou a kulturou. Trvalá životnost jakékoliv kultury závisí na řádně socializovaných jedincích, kteří se na svět budou dívat očima své kultury a budou více či méně lnout k jejím morálním zásadám. K zajištění takového výsledku musí být funkce rodinné jednotky pod přísným dohledem a stabilita rodinné jednotky jako funkce musí být co možná nejméně zpochybňována. Pokud platí, že žena je univerzálně prvotním činitelem rané socializace a je považovaná za ztělesnění funkcí rodinné skupiny, budou se na ni vztahovat silnější omezení i zákazy, které tuto jednotku obklopují. Intermediární postavení ženy mezi přírodou a kulturou tak vysvětluje nejen její nižší status, ale také silnější omezení jejích aktivit. V poslední řadě pak může být podle Ortnerové

důsledkem intermediární pozice ženy její symbolická dvojznačnost. V ženské psychice se mnohem výrazněji než v mužské projevuje sklon utvářet bezprostředněji vztahy s lidmi jako jednotlivci a nikoliv jako se členy té či oné sociální kategorie. To lze chápat jako způsob, který buď tyto sociální kategorie ignoruje (a tudíž podvrací) nebo je transcenduje a dosahuje tak vyššího stupně jejich syntézy. Odtud je možné vysvětlit polaritu mezi podvratnými feminními symboly jako čarodějnice, uhrančivý pohled, menstruační poskvrnění, kastrující matky atd. a ženskými symboly transcendence jako matky bohyně, milosrdné dávkyně spásy, ženské symboly spravedlnosti a výraznou feminní přítomnost v umění, náboženství, rituálu a právu. Feminní symbolika daleko častěji než maskulinní projevuje sklon ke svrchované exaltovanosti na jedné straně a maximální zvlgarizovanosti na straně druhé. Nejvýraznějším symbolickým vyjádřením ženské dvojznačnosti je kulturně velmi rozšířené chápání ženy jako dávkyně života i smrti. (Ortnerová In: Oates-Indruchová, 1998:111-113) Důležité je však znovu zdůraznit, že celé schéma popsané Ortnerovou je více kulturním konstruktem než daností přírody. Ve skutečnosti jsou muž i žena stejně blízko přírodě jako kultura, oba mají vědomí a jsou smrtelní. Výsledkem tohoto schématu je ovšem účinný systém, který Ortnerová nazývá systémem zpětné vazby. Různé aspekty situace, v níž se žena nachází, přispívají k tomu, že je na ni pohlíženo jako na bytost, která je blíže přírodě. Názor, že je blíže přírodě, se pak stává součástí institucionálních forem, které její situaci reprodukuje.

## **5.6. Louise Lamphereová (1940): Individuální ženská síla a kooperace**

Ačkoliv Louise Lamphereová ještě patří do skupiny antropoložek zaměřených na výzkum univerzální druhořadosti ženy, je přesvědčena, že vedle své podřízenosti ženy disponují velkou individuální silou a zdůrazňuje sílu žen v domácí sféře. Podle jejího teoretického rámce je tato síla manifestována v individuálních vztazích v domácí sféře, zatímco veřejná sféra je určována muži. Její práce v podstatě směřují ke zpochybňování modelů založených na dichotomiích a posouvají výzkum ke společnostem, kde jsou mužské a ženské role komplementární, ale rovnocenné. Jako jeden z podkladů jí posloužila analýza lovecko-sběračských skupin ovládajících místní ekonomickou politiku, ve kterých sestry, manželky, bratři a manželé mají stejný

vztah k ekonomickým statkům a zdrojům. Podle Lamphereové ženy uvnitř domácností mohou sdílet společné zájmy a sjednocovat se za účelem řešení problémů souvisejících s jejich každodenními aktivitami jako péče o děti, vaření, šití atd. Většina etnografických studií ukazovala, že v mnoha domácích skupinách existují konflikty a soutěživost mezi ženami – napětí mezi manželkami jednoho muže v polygynních společnostech, dominance tchýně nad snachou či spory mezi sestřenicemi. Lamphereová se snažila ukázat, že tyto faktory mohou být často vytrženy z kontextu a že v mnoha společnostech naopak mezi ženami existuje vzájemná kooperace. Společně s tím kritizovala mužskou perspektivu vidění struktury rodinného života v rámci vývojového cyklu rodiny. Z této perspektivy každá rodina či domácnost prochází primárně fázemi formování, vývoje a rozpadu. Jiné studie kladly více důraz na kontinuitu rodiny a převod majetku a autority, které jsou však podle těchto studií téměř vždy v rukou mužů. Nezabývaly se však strukturou moci v domácnosti a tím, jak se uvnitř ní pohybují ženy. Ve funkcionalistických analýzách manželství rozvinutých Redcliffe-Brownem, Leachem a Gluckmannem je zdůrazňováno, že práva a povinnosti postupují po svatbě z jednoho rodu do druhého nebo jsou manželstvím vytvořeny. Ženy jsou zde nahlíženy většinou jako ty, na jejichž domácí práci, získaný majetek a sexuální život má nárok jejich rod. V mnoha společnostech pak tato práva po svatbě přecházejí na manžela a potažmo na jeho rod, který se stává pro ženu dominantním a drží nad ní kontrolu. (Lamphere In: Rosaldo, Lamphere, 1974:98) Lamphereová však v těchto studiích postrádala fakt, že ženy vůči těmto zvyklostem také kladou odpor a analýzu toho, jak může ženská resistance vůči manželově rodu vypadat.

Aby vyvrátila jednostrannost pohledu na rodinu, podle kterého většina práv a povinností náleží muži a jeho rodu, demonstrovala alternativní rodinné uspořádání a řešení mnohem vstřícnější k ženám na několika společnostech – indiánském kmeni Navahů, Eskymácích a Křovácích. Navahové, jediný pastevecký kmen severoamerických indiánů, žijící v Novém Mexiku a Arizoně jí posloužil jako nejvýraznější příklad vzorce kooperace. Podle původního politického uspořádání tuto společnost řídili náčelníci-muži, kteří však měli relativně malou autoritu v praktickém životě a jejich funkce byla spíše oficielní, těšili se podobné úctě jako například

léčitelé. I v současnosti většinu pozic v kmenové samosprávě drží muži, nicméně ženy z politických jednání nejsou vyloučeny. Existuje zde oficiální politická struktura, nejzásadnější rozhodnutí se však činí v domácnostech nebo na úrovni jednotlivců. Majetek Navahové vlastní soukromě a kladou velký důraz na autonomii. Žádosti o pomoc jsou činěny nepřímo. Navahové od ostatních očekávají projev velkorysosti jako odpověď na jakýkoliv náznak potřeby. Domácnosti mívají formu matrilokálních rozšířených rodin, které jsou strukturovány kolem ženských pout a podporovány rolí matky, kterou tato kultura vnímá jako pozitivní. Po svatbě může pár žít s matkou nevěsty i ženicha. Ve skutečnosti je pouto mezi matkou a dcerou silnější, proto tato kultura inklinuje více k uxorilokálnímu než virilokálnímu způsobu usídlení. Krátce po svatbě si pár zařídí vlastní obydlí uvnitř osady. V rozšířené rodině drží rodiče nebo ovdovělá matka stále pozici autority, zejména co se týče chovu ovcí a jejich stříhání a zemědělských prací, ovšem jinak se každá domácnost drží hlavně osobní dohody. Mnohem více než hierarchický je způsob autority u Navahů rovnostářský. Individuální rozhodnutí nezáleží na jiné osobě nebo skupině, ale na jednotlivci nebo konsensu mezi manželským párem. Rodiče nebo ovdovělá matka nevnučují jejich rozhodnutí jiným domácnostem, ale fungují jako ohnisko komunikace a kooperace. Žádost o pomoc se činí přímo mezi rodiči a dětmi, pouze otec používá matku jako prostřednici pro komunikaci se svou dcerou. Co se týče veřejné a soukromé sféry života, jsou u Navahů relativně málo diferencované a klíčovaná rozhodnutí se činí spíše v domácnostech než na nějaké veřejné aréně. Způsob autority v domácnostech je rovnostářský s důrazem na individuální autonomii. Za těchto podmínek mají navažské ženy značnou část života ve svých rukou a nepotřebují získávat moc přes někoho, kdo drží pozici autority nebo se pokoušet ovlivňovat někoho, kdo činí rozhodnutí, která nejsou v jejich pravomoci. Ženské strategie při získávání podpory od ostatních členů společnosti se nijak neliší od mužských, muži i ženy volí shodně strategii „sousedské výpomoci“, jak sami říkají. Ženy jen zřídka jednají „skrze“ muže, ale často se stávají prostřednicemi v jednání mezi muži, například mezi manželem a tchánem. Navažské ženy také téměř nikdy nebývají v konfliktu s ženskými příslušnicemi svého rodu. Spojenectví mezi matkou a dcerou je nejsilnější během dceřina dětství a mládí, po svatbě se relativně stabilizuje. Spojenectví mezi manželem a manželkou roste nejvíce období, kdy žena

dosahuje středního věku a dává základ vzniku nové osady, kterou manželský pár zakládá. Přesto však manželský vztah většinou nedosahuje síly vztahu mezi matkou a dcerou. (Lamphere In: Rosaldo, Lamphere, 1974:103)

Ženské strategie obecně podle Lamphereové závisí na struktuře moci a autority v domácnosti a na ženské pozici ve vztahu k vývojovému cyklu rodiny. Také konfliktům mezi ženami v domácnostech nemůže být porozuměno bez důkladného prozkoumání struktury domácí moci, místa ženy uvnitř této struktury a faktorů formujících vztahy mezi domácností a okolním světem. U Navahů, Eskymáků i Křováků jsou politická a soukromá sféra úzce propojeny a těžiště ženských kooperačních strategií leží v jejich každodenních aktivitách. Chovají se ekonomicky tím, že si vzájemně vyměňují zboží a služby. Také přístup k ekonomickým zdrojům, možnost odebírat zboží a služby a v neposlední řadě otevřené vyjadřování názorů a schopnost resistance dává ženám nepsanou moc či zvyšuje jejich vliv na muže. (Lamphere In: Rosaldo, Lamphere, 1974:111)

## **6. POSTMODERNÍ FEMINISTICKÁ ANTROPOLOGIE**

Pojetí genderu jako analytické kategorie v antropologii se stalo aktuálním tématem v debatě mezi esencialisty, kteří zaměřují pohlaví a gender a kulturními konstruktivisty, kteří usilují o rozlišení pohlaví od genderu. Kulturní konstruktivisté chápou genderové rozdíly jako kulturní elaborace sexuálních (biologických) rozdílů. Koncem sedmdesátých let si feministické antropoložky začaly klást otázku týkající se pojmu univerzální ženské podřízenosti a začaly zpochybňovat modely založené na dichotomiích. Používání a rozvoj pojmu gender napomohlo feministické antropologii osvobodit se od používání dichotomií a hledání univerzality. Gender, termín, který v antropologii vystřídal pojem žena, pomohl uvolnit téma nerovnosti z biologických konotací. Nový koncept genderu se vymanil z jednoduché binarity muž-žena a dále dekonstruoval i jednoduchou dichotomii pohlaví=přírodní, gender=sociální. Podle tohoto nového konceptu gender formuje sociální svět na několika rovinách, od symbolické úrovně jazyka přes strukturní úroveň institucí až po úroveň individuálně zažívaných identit. Všechny tyto, roviny jsou genderovány, na všech je gender

asymetrický. Nové diskuse se začaly týkat komplexnějších témat mezikulturní interpretace, univerzality, vztahů mezi myšlenkovými systémy a individuálním jednáním, mezi ideologií a materiálními podmínkami. Na základě předpokladu, že ženy a muži jsou produkty kultury a biologické rozdíly samy o sobě neposkytují univerzální základ sociální definice, nemohl už být koncept zvaný univerzální žena používán jako analytická kategorie. Stejně tak z antropologické analýzy začaly mizet do té doby univerzálně aplikované termíny „pozice žen“, „ženská podřízenost“ nebo „mužská dominance“. (Moore, 1988:7) Nevyhnutelný fakt biologických rozdílů mezi pohlavími přestal říkat cokoliv o obecně sociální signifikaci těchto rozdílů. Třetí vlna feminismu v antropologii se rozběhla po roce 1980. Dichotomie, na které kladla důraz druhá vlna feminismu, byly ve své podstatě problematické, protože se těžko dalo oddělit mužství, ženství a jiné faktory jako například společenská třída. Kategorie žena pak již nenahrazuje další odlišnosti a role.

Řada studií z tohoto období ukazovala, že všechny ženy nemají stejné univerzální potřeby a zkušenosti. Průkopnické práce feministických antropoložek této éry nastiňují teorie v historickém, politickém, sociálním a kulturním kontextu. Cristina Blanc-Szantonová v roce 1990 popsala efekt španělské kolonizace a katolictví a pozdější dopad moderní severoamerické společnosti na koncept gender u filipínských Ilongotů. Tvrdí, že navzdory třem stoletím tlaku na sexuální morálku, snahy o prosazení západního genderového symbolismu, včetně pokusu prosadit partikulární pohled na sexualitu a restrukturovat přirozenost genderových vztahů, nebyla výsledkem kapitulace před cizími genderovými modely. V kontextu nerovných a nátlakových vztahů Ilongoté selektivně vstřebali nové genderové myšlenky a adaptovali se na ně. Během toho řadu z nich kreativně přepracovali. Například v sedmdesátých letech Ilongoté manifestovali „pozoruhodnou směs symbolických referencí machismu a panenství pocházející ze španělských a křesťanských kořenů, vědomí nové sexuality, ale také důrazu na podobnost a srovnatelnost pohlaví“. V návaznosti na to se Blanc-Szantonová domnívá, že příčina synkretické vitality ilongotského genderového systému spočívá ve skutečnosti, že zatímco Španělé, Američané a moderní státy se stále usilovně snaží transformovat tento systém, nebudou nikdy schopni podkopat reprodukční bázi systému samotného. Genderové



vědomí u Ilongotů není založeno na hierarchii, ale na rovnoprávnosti, která se odráží v sociální organizaci, a zahrnuje bilaterální rodové uspořádání. (Del Valle, 1993)

Aihwa Ongová ukázala příklad účasti mladých malajských žen v průmyslové výrobě a pokusila se vysvětlit, jakým způsobem se pohlavní symboly a genderové konstrukty reinterpretují a transformují v situaci rychlých sociálních změn a konfliktů. Tvrdí, že konflikty související s třídami a národní identitou jsou často konstruovány jako konflikty genderové, tudíž transformace v genderových vztazích je klíčem k porozumění procesu sociálních změn. Klade důraz také na porozumění tomu, jak se mohou vzájemně střetávat a soupeřit spolu genderové diskursy, což se děje důsledkem odlišných zájmů a střetů různých sociálních skupin. Staré genderové koncepty mohou nabýt nových významů a posloužit novým záměrům v měnících se podmínkách. Uvádí příklad takovéto situace na továrně, kde management garantuje bezpečí mladým dělnicím, podporuje dohled na jejich dojíždění z domova do zaměstnání a apeluje na to, aby mladé dívky měly dobrou pověst. Tento systém dohledu odráží hodnoty a přání rodin mladých dívek, poskytuje jim výhodu zajištění adekvátní práce v továrně a pro management je to zároveň způsob kontroly žen v podniku a zajištění kvalitně odvedené práce. Ongová dochází k závěru, že tradiční morální autorita muže v domácnosti byla transformována do systému zaměstnávání malajských žen. (Del Valle, 1993)

Feministická antropologie se v osmdesátých a devadesátých letech začala soustřeďovat na výrobu a práci, reprodukci a sexualitu, gender a status. Zvolna přestávala být pouze „studium něžného pohlaví“, ale začínalo se také zkoumat mužství v rámci tzv. „mužské antropologie“, která pracovala stejným způsobem jako antropologie feministická. Antropoložky této éry předpokládaly, že význam společenské role jednoho pohlaví nelze pochopit bez hlubšího prozkoumání role pohlaví druhého. Podrobný popis posunu od studia ženy ke studiu gender, potažmo výzkumů feminity a maskulinity v mezikulturní perspektivě podala současná britská antropoložka Henrietta Moorová. Vývoj pojmu gender jako analytické kategorie reflektoval fakt, že život ženy nemusí být dán pouze skutečností jejího pohlaví, ale také vztahy, zkušeností a politikou, ve kterých jsou gender identity konstruovány

a sociálně a kulturně zprostředkovávány. Tento posun byl, jak Moorová požadovala, částečně příspěvkem k empirické evidenci chápání gender jako kulturně variujícího a specifického. O to se ovšem také zasloužila kritika ze strany feministek pocházejících z etnických menšin, které se stavěly proti předpojatosti akademických bílých feministek ze střední třídy. Zejména považovaly za nedostatečné vysvětlovat pojmem gender univerzální zkušenost s ženskou podřízeností. Barevné ženy požadovaly, aby jejich genderový status byl vnímán jako hlouběji zasazený v kategorii jejich rasy. (Moore, 1988) Typický pro toto období feministické antropologie je důraz na protínání různých sociálních statusů a faktorů, které gender ovlivňují a jsou s ním v různých kulturách různě spojeny. Jde především o rasu, třídu, etnicitu, sexuální orientaci atd. Často však hrají roli nejen genderové rozdíly, ale také rozdíly mezi ženami samotnými. V různých kulturách se přikládá různá váha a role ženám podle toho, zda jsou mladé či staré, jakou mají barvu pleti, zda jsou svobodné, provdané, rozvedené, bezdětné, těhotné nebo s dětmi. (Callaway In: Okely, Callaway, 1992:35) V posledních letech se v antropologickém myšlení velmi ujal termín *gendering*, který více klade důraz na zkušenost a kulturní specifika, na lokalizování a historizování lidské interakce v každodennosti a na kulturně specifickou sílu sociálních a pohlavních identit. Tímto termínem se ve svých pracích podrobněji zabývají antropoložky Andrea Cornwalllová a Nancy Lindisfarneová.

#### **6.1. Henrietta Louise Moorová (1957): Perspektivy gender, rasy a třídy – problém stejnosti a rozdílnosti**

Henrietta L. Moorová vyučuje antropologii na Cambridgské univerzitě a patří k největším současným teoretickým feministické antropologie. Na základě intenzivního terénního výzkumu v Africe, dlouholeté zkušenosti s aplikací feministického přístupu v antropologickém výzkumu a bohatých teoretických znalostí v oblasti antropologie a genderových studií zpracovala pro feministickou antropologii klíčovou práci *Feminismus a antropologie* (1988), která komplexně seznamuje s historií tohoto oboru a srozumitelně přibližuje jeho jednotlivé aspekty odborné i laické veřejnosti. V závěrečném zamyšlení, které cituji, shrnula nejvýraznější perspektivy a otazníky současné feministické antropologie:

*Feministická antropologie je společenská věda, která je ve skutečnosti schopna demonstrovat silně komparativní perspektivu toho, co to znamená být ženou kulturně a historicky rozdílnou a také to, že gender je sociální konstrukce, která vždy vyžaduje specifikaci uvnitř každého kontextu. Otázkou feministické antropologie není, zda uznávat rozdíly mezi ženami, ale jaký druh rozdílnosti uznávat. Je pravdou, že v minulosti tento obor pracoval pouze se dvěma druhy rozdílů: genderovými a kulturními. Postupem času však rozvinul teoretický rámec, který specifikuje vzájemné propojení mezi rozdíly genderovými, kulturními, třídními a historickými. To je nejvíce patrné v diskusích o pronikání kapitalismu do různých kultur, dopadu koloniální nadvlády a měnící se podstatě rodiny. Komparativní perspektiva feministické antropologie ve všech těchto tématech a ve zkoumání způsobu, jakým byly vytvářeny genderové vztahy, podává kritické vysvětlení, jak porozumět podstatě těchto procesů a apeluje tak zároveň na mnoho dalších oblastí společenských věd. Posun směrem k třídní a historické analýze, který je ve feministické antropologii evidentní, je samozřejmě součástí širšího posunu v kulturní a sociální antropologii obecně, ovšem charakteristickým přínosem feministické antropologie je způsob, jakým demonstruje, že genderové vztahy jsou centrální součástí analýzy třídních a historických souvislostí. Debaty uvnitř feministické antropologie o měnící se podstatě rodiny poskytují mnoho argumentů pro současnou sociologii a pro současný feminismus, který se soustřeďuje na souvislost mezi formou rodiny a kapitalistickými vztahy ve výrobě. Apeluje také na společenské vědy myšlenkou, že teleologie západního rozvoje poskytuje historický model, který bude s největší pravděpodobností následován i jinde.*

*Je pravdou, že feministická antropologie teprve nedávno obrátila svůj zájem ke studiu rozdílů založených na rase a pokouší se vysvětlit, jak se gender, třída a rasa prolínají ve specifických historických kontextech. Děje se tak do značné míry z důvodu, že radikální tendence v kulturní a sociální antropologii obecně opomíjejí zahrnování rasových aspektů do jejich kritické revize této disciplíny. Například v šedesátých a sedmdesátých letech mnoho antropologů, černých i bílých začalo rozvíjet kritiku koloniální minulosti antropologie a tvrdily, že v budoucnosti bude muset být tento obor založený na kritickém vědomí specifických souvislostí*

s koloniální nadvládou a stejně tak na porozumění vztahů při setkávání kultur, zejména kvůli kontaktu antropologa s lidmi, které studuje. Mnoho černých antropologů zdůrazňovalo, že koloniální a post-koloniální antropologie byla a stále je rasisticky zaměřená. Své argumenty zakládali na faktu, že tato věda konstruuje jiné kultury jako objekty svého studia a jejich podstatné jevy podle ní spočívají ve vztahu k západní kultuře, nikoliv v historii a vývoji samotných kultur. Dále argumentovali tím, že antropologie se vůbec nepokouší naučit se pracovat s politikou vztahů černochů a bělochů za kolonialismu a tudíž ani nemůže a nechce pracovat s touto politikou v post-koloniálním kontextu. Do té doby antropologové slyšeli tuto kritiku pouze s použitím termínu etnocentrismus, nikoliv rasismus, což je velmi překvapilo a tomuto nařčení se samozřejmě bránili.

Komparativní perspektiva feministické antropologie přispěla k analýze kulturní konstrukce genderu a k diskusi o rozdělení práce podle pohlaví, což zahrnuje i problémy týkající se rozvoje kapitalismu. V této oblasti přinesla značnou část znalostí. Feministická antropologie se teprve nedávno začala zabývat analýzou moderní společnosti a již nyní se zdá, že v nejbližších letech přinese v tomto směru zajímavé výsledky. Poloha, ve které se tento obor věnuje studiu příbuzenských vztahů v kontextu moderní společnosti naznačuje velmi slibný přínos do studia příbuzenské systémové struktury rodiny a domácnosti. Tento velmi strohý výčet nemá v úmyslu sumarizovat výsledky, kterých feministická antropologie dosáhla, ale jeho účelem je stanovit cíle a oblasti, ve kterých má tento směr co říct. Nechci vyvolávat představu, že feministická antropologie je jediný směr, který se k podobným věcem vyjadřuje, protože strhávání bariér mezi vědními obory a všeobecný posun k interdisciplinárnímu bádání je jedním z nejvýraznějších počinů feministické kritiky ve společenských vědách obecně. Feministická kritika se nikdy nepokoušela pouze radikalizovat jednotlivé obory, ale usilovala také o zavedení nových způsobů a standardů výzkumu a nového vztahu mezi vědeckou teorií a praxí. Jak je možné dokázat na mnoha příkladech, feministická antropologie má velký potenciál vyjadřovat se k podstatným teoretickým tématům uvnitř oboru kulturní a sociální antropologie. Její důraz na rozdíly a vztahy v oblasti genderu a na další formy rozdílností dává příležitost ke kritickému zhodnocení přístupu, který

*antropologie vždy vůči kulturním rozdílům uplatňovala. Tím nechci říct, že kulturní rozdíly by měly být ignorovány nebo odsouvány. Chci tím ale naznačit, že formy rozdílů v lidském společenském životě – gender, třída, rasa, kultura, historie atd. jsou vždy prožité, konstruované a zprostředkované ve vztazích s ostatními. Pokud v našem teoretickém rámci zavedeme a priori nadřazenost nebo obecnou platnost jedné konkrétní formy rozdílnosti, automaticky tím riskujeme, že ostatní budeme ignorovat.*

*Když si vezmeme příklad z rozdílů genderových, logicky zde nemůže existovat způsob, jak rozpoznat prožívání genderového rozdílu ve stejném momentu jako předcházející zkušenost s jinými formami rozdílnosti. Být černoškou znamená být ženou a být černou, ale zkušenost s těmito formami rozdílnosti probíhá současně a nikoliv postupně či následně. Navíc v mnoha společnostech jsou tyto formy rozdílnosti přímo strukturovány souběžně, proto jejich souběžnost není závislá na individuální zkušenosti každého člověka, ale je již ukotvena v sociální instituci. Je jasné, že specifický kontext některých forem rozdílnosti může být důležitější než jiný. To vychází z toho, že vztahy mezi různými formami odlišností bude vždy nutné specifikovat v daném historickém kontextu. Nemůžeme předpokládat, že známe platnost všech konkrétních průniků mezi třídou, rasou a gender ještě před naší analýzou těchto průniků. Úkolem feministických antropoložek stejně jako jiných vědců by mělo být nalezení způsobu teoretického zpracování těchto vysoce variabilních průniků mezi různými formami odlišností. (Moore, 1988)*

Další rozsáhlou oblastí, které se Moorová věnuje, je vztah mezi biologickými a kulturními determinantami lidského chování. Přiklání se k názoru, že je extrémně složité rozřešit argumenty založené na biologickém determinismu, neboť existuje celá řada jevů bez souvislostí nebo souvisejících jen velmi okrajově. Uvádí to na jednom příkladu z oblasti vztahu mezi agresivitou, mužskými a ženskými hormony. Pod růzností podnětů jsou tyto hormony považovány za základ válečnictví, politické a ekonomické dominance mužů, kriminality mládeže a obecně násilnického chování. Některé výzkumy však ukazují širokou různorodost příčin lidského chování. Současný výzkum v biologii podle Moorové explicitně odmítá tento pohled, přestože

biologie je dynamická komponenta naší existence a nikoliv jednosměrná příčina. Za jeden z největších přínosů zavedení pojmu gender do společenských věd Moorová považuje posun směrem ven ze zajetí biologického determinismu, ve kterém se v sedmdesátých letech společenské vědy nacházely. Rozdíl mezi biologickým pohlavím a gender se podle ní ukázal být klíčovým pro rozvoj feministické analýzy ve společenských vědách, protože umožnil vědcům demonstrovat, že vztah mezi mužem a ženou a symbolické významy spojené s kategoriemi „muž“ a „žena“ jsou sociálně konstruovány a ne pevně předurčeny přírodou. Údaje z mezikulturních výzkumů poskytují velmi důležitý empirický přehled, který ukazuje genderové rozdíly a vztahy kulturně a historicky proměnlivé. Na druhé straně Moorová připouští, že biologické rozdíly jsou implicitně skryté za genderovými vztahy a kategoriemi. Tento závěr však podle ní potřebuje další objasnění ve světle argumentů řady antropologů, kteří tvrdí, že některé kultury biologické, potažmo fyziologické rozdíly mezi mužem a ženou nevnímají a nejsou pro ně důležité. Jiným slovy vnímané rozdíly mezi pohlavími se v těchto kulturách mohou vztahovat k sociálnímu životu, spiritualitě či morálce, nejsou však považovány za důsledek biologické příčiny. Někteří vědci na základě toho tvrdí, že biologie se za genderovými kategoriemi ve skutečnosti neskryvá. (Moore, 1988) Za otázku, která s kulturním vnímáním pohlavních rozdílů úzce souvisí, Moorová považuje porozumění lidskému tělu. To proto, že významy přisuzované tělu a jejich praktické uplatnění v životě se v kulturní a historické perspektivě také velmi mění. Zkušenost s lidskou tělesností lze podle Moorové do jisté míry považovat za univerzální. Ačkoliv podstata této zkušenosti se může lišit, je třeba vzít v úvahu vztah mezi biologickým pohlavím a gender, tělesnou entitou a sociální kategorií.

V oblasti interpretace kultur Moorová poukazuje na potřebu připustit si myšlenku, že studie gender i rodová studia v antropologii jsou založena na západním modelu lidské reprodukce. Tento model předpokládá, že rozdíl mezi mužem a ženou je daný biologicky a pre-sociálně a ačkoliv sociální konstrukce jsou postaveny nad těmito rozdíly, rozdílnost sama o sobě není nahlížena jako sociální konstrukce. Západní model předpokládá všudypřítomné zakořenění gender v binárních kontrastech.

Biologicky založené pohlavní rozdíly pomáhají antropologické analýze při objasňování genderových jevů pomocí symbolických dichotomií. Genderová a rodová studia se proto neumějí osvobodit od předpokladu přirozeně daných rozdílů mezi lidmi. Také západní koncept pohlaví je však sociální konstrukcí a rozhodně nám neposkytuje věrohodný materiál pro mezikulturní výzkum genderových konstruktů. Každé kultuře také neporozumíme na základě zkoumání procesu lidské reprodukce. (Moore, 1988) V této souvislosti se Moorová odkazuje na studii S. Erringtonové, která rozvinula koncept lidského těla jako symbolického systému. Ukázala, jak uvnitř západního modelu jsou genitálie znakem pro ostatní rozdílnosti, které jsou tělesně skryté, ale jako takové se stávají určujícími znaky pohlavní identity. Tyto interní charakteristiky pohlavních rozdílů bývají přisuzovány chromozómům a hormonům. Takovou situaci Erringtonová demonstruje na příkladu olympijských atletek, které jsou v naší kultuře klasifikovány jako ženy, často jsme však zvyklí je považovat spíš za muže s nepodařenými chromozomy. Tento příklad podle ní ukazuje, že biologická fakta vztahující se k odlišnosti pohlaví subjektivně interpretujeme a reinterpretujeme v kontextu specifického diskursu. Erringtonová klasifikuje vedle kategorie pohlaví a gender ještě tzv. „Pohlaví“. Tím míní partikulární konstrukt lidského těla převažující v západní kultuře, zatímco pohlaví znamená fyzickou podstatu lidského těla. Gender je potom výsledkem toho, jak kultura rozdíly mezi mužem a ženou vnímá a interpretuje. Specificky západní diskurs „Pohlaví“ podle Erringtonové značně ovlivňuje antropologické teorie a měl by být podroben hlubší analýze. Diskurs „Pohlaví“ používají všechny kultury, protože všude lidé dávají význam svému tělu a tělesným funkcím. Záleží však na jeho nezávislosti a autonomii vůči ostatním diskursům, do kterých antropologové velmi často zahrnují gender. V žádné kultuře však není možné přistupovat k otázce pohlaví pouze skrze diskurs „Pohlaví“. Je třeba si uvědomit skutečnou tělesnou přirozenost a oddělit to, co ji přisuzuje kultura. Otázkou ovšem zůstává, jak potom oddělit „Pohlaví“ a gender, když „Pohlaví“ je chápáno jako kulturně specifický diskurs přisuzující významy částem lidského těla a jejich vztahům, fyziologickým procesům a procesům reprodukce. Tato otázka bezpochyby souvisí také s binárními kontrasty a kategorizováním pohlaví. Jak ukazují mnohé etnografické studie, toto kategorizování je značně kulturně variabilní. Přestože ve všech společnostech jsou si lidé vědomi rozdílnosti pohlavních orgánů či

odlišné role muže a ženy při reprodukci, mnohé kultury např. věří, že člověk je stvořen ze ženské a mužské substance. Lévi-Strauss v této souvislosti poukazoval na jihoasijské společnosti, kde jsou lidé přesvědčeni, že kosti se dědí po otci a svaly po matce. (Moore In: del Valle, 1993)

K tématu univerzální ženské podřízenosti Moorová zaujímá kritický postoj vztahující se k etnocentrickému nádechu založenému na rozdělení pracovních rolí mezi pohlaví, reprodukci a produkci v podmínkách kapitalistické společnosti. Poukazuje i na to, že Michelle Rosalová později přehodnotila svůj dichotomický model soukromý-veřejný, neboť je produktem historického vývoje západní společnosti a univerzální ženskou podřízenost nemůže vysvětlit. V západním světě je reprodukce většinou soustředěna v domácnosti a produkce mimo domov. Pomocí tohoto modelu nemůžeme zkoumat systémy produkce, kde se ženy podílejí na produkci i reprodukci v domácnosti. Genderové vztahy proto podle Moorové nemohou být zkoumány jako jednoduchá reflexe rozdělení práce podle pohlaví. Kulturní reprezentace gender jen zřídka zrcadlí skutečné mužské a ženské aktivity, jejich přínos pro společnost či jejich vztahy k jiným aktivitám. Řada feministických antropoložek tvrdí, že pozice ženy ve společnosti je dána mírou toho, jak je žena schopna kontrolovat svoji práci a její produkty. Tyto studie, jak Moorová poukazuje, často opomíjí kulturní a symbolickou úroveň genderových vztahů a soustředí se pouze na ekonomickou a politickou sféru. Odkazuje se přitom na pokus Ortnerové a Whiteheadové zavést do výzkumu metodu kombinování symbolických a sociologických přístupů a koncept tzv. „prestižních struktur“. Těmi je myšleno společenské ohodnocení, pozice a role, které přísluší určitému sociálnímu statusu a kulturní hodnotě. Tyto prestižní struktury jsou pak společností reprodukovány. Nesouvisí vždy však čistě s pohlavím, ale korelují s řadou dalších vyzdvihovaných nebo zavrhaných obecně lidských vlastností (např. slabý, silný, emocionální, racionální atd.) Přínos tohoto konceptu vidí Moorová především v tom, že se zaměřuje na společenské hodnocení mužského a ženského chování a na významy, které společnost připisuje mužským a ženským aktivitám. Uvádí v této souvislosti příklad genderového výzkumu z Jávy, kde jsou genderové rozdíly relevantní jak v domácí, tak veřejné sféře, nezamezují ženám v kontrole uvnitř domácnosti a ženy



mohou nakládat se svými penězi stejně jako s manželovými příjmy. Ženy se plnohodnotně účastní diskusí o vzdělání jejich dětí či o rodinném rozpočtu. Muži se zde také starají o děti, společně se ženami se věnují zemědělství a společně plánují výdělečné aktivity. Mnoho jávských žen drží prestižní a respektovanou pozici ve veřejném životě, působí ve vládních úřadech, jsou ředitelkami škol nebo vysokými úřednicemi. Navzdory tomu, že jsou bez potíží schopné tyto aktivity zvládat, je však společnost charakterizuje jako méně společensky a morálně vyzrálé, tiché, trpělivé, spirituální, citlivé a vnímavé. Autorka studie W. Keelerová tento negativní diskurs připisuje ženské neprůbojnosti – a právě průbojnost je v jávské kultuře vysoce hodnocena. Bylo by však chybné předpokládat, že jsou ženy kvůli negativnímu společenskému hodnocení automaticky předurčeny k nižšímu společenskému postavení. (Moore In: del Valle, 1993)

Příklad z Jávy podle Moorové jasně ukazuje, že všechny ženy nejsou podřízené mužům. V mnoha současných společnostech jsou signifikantními znaky sociálních rozdílů vzdělání, zaměstnání a veřejné působení, které překračují genderové rozdíly. Moorová cituje řadu novějších antropologických prací zdůrazňujících chybnost představy, že společnosti mají pouze jeden jediný model genderových vztahů a pouze jeden diskurs. Výzkum tzv. mnohočetných modelů a diskursů a jejich prolínání v daném kulturním kontextu je jedním z nových směrů genderové analýzy v antropologii. Jako příklad takového druhu analýzy Moorová uvádí práci Anny Meigsové, která identifikovala tři základní předpoklady genderové antropologické práce. Je třeba počítat s relativně stabilními a homogenními kategoriemi „mužský“ a „ženský“, dále s tím, že ženský status je vždy samostatný a jedinečný a že každá kultura má samostatný a jedinečný genderový model. Například v kmeni Hua na Nové Guineji v jedné společnosti paralelně existují tři různé genderové modely a diskursy. První klade důraz na ženské tělo, které zdejší muži vnímají jako ohavné a nebezpečné a ženy jsou v rámci tohoto diskursu také chápány jako vnímavé, ovšem méně chytré. Tento model se zrcadlí v mnoha rituálech a sociálních institucích, zvláště v mužských iniciačních obřadech. Naopak druhý diskurs si s prvním do jisté míry protiřečí. Tato společnost věří, že ženské tělo je dokonalejší než mužské a je mu nadřazené. Muži proto imitují menstruaci a věří,

že také mohou otěhotnět. Třetí model je na rozdíl od prvních dvou rovnostářský a přiznává, že ačkoliv je ženské tělo odlišné od mužského, ani jedno není více či méně přitažlivé než druhé. Tento model zdůrazňuje vzájemnou závislost a komplementaritu a zaručuje mužům a ženám vzájemný respekt v každodenním životě. Práce je podle Moorové důležitá nejen proto, že ukazuje společnost s více genderovými modely. Dává nám také poznat, jak mnoho z těchto rozdílných typů gender a vnímání mužské a ženské přirozenosti může být ve vzájemném konfliktu. Zároveň se však vyvíjejí společně s životem každého jednotlivce. Například mladí muži kmene Hua vnímají ženské tělo jako nebezpečné, mají zakázáno si ho prohlížet, nesmějí dokonce ani jíst jídlo vypěstované ženami a přijímat žádné potraviny, které připomínají ženský reprodukční systém. Naopak ve středním a starším věku tato pravidla mizí a nahrazují je pravidla kooperace a rovnostářství. (Moore In: del Valle, 1993)

Rozdělení práce podle pohlaví, jak tvrdí Moorová, je konstantně transformováno jako sociální a ekonomická změna v daném místě. V tomto procesu lokální změny se také mění názory na muže a ženy a na přirozenost genderových vztahů. Z tohoto důvodu se feministická antropologie snaží o analýzu toho, co determinuje tyto změny a jak se potom zařazují do společnosti jako celku. Pracuje s faktory jako přirozenost místních rodových systémů, existující politické a státní struktury a úroveň ekonomického rozvoje. (Moore, 1988) Mnoho autorů si myslí, že kolonialismus a misionářství v jejich snaze vyzdvihnout mužskou práci a vytvořit záměrný kontrast mezi soukromou a veřejnou sférou mají často škodlivý vliv na lokální genderové systémy. Ekonomika, politika a socio-ideologické vlivy pracují společně na transformaci konceptu gender a rozdělení práce podle pohlaví. Je ovšem chybné tento obraz zjednodušovat. Tento přístup totiž předpokládá, že lokální systémy jsou jednoduché a pasivní, neschopné odporovat cizím socioekonomickým a politickým strukturám. (Moore, 1988:74) Uvádí několik příkladů nových studií, které takový předpoklad zpochybňují.

## 6.2. Lila Abu-Lughodová (1952): Cudnost a rebelie muslimských žen

Významnou antropoložkou třetí vlny je Lila Abu-Lughodová, které se ve své knize *Writing Women's Worlds* (1993), pokusila dekonstruovat dosavadní etnografické zacházení s kulturou. Jejím ústředním tématem je neohraničenost a nejednoznačnost kultury. Na výzkumu beduínských žen demonstruje, jaké mohou nacházet východy uvnitř genderově separované společnosti. Abu-Lughodová mimo jiné proslula zpochybňováním výroků západních feministek, že zahalování muslimských žen je výrazem jejich útlaaku, společenské podřízenosti a přehnaného tradicionalismu. Tvrdí, že závěry v tomto směru nelze činit bez ohledu na individuální pocity muslimských žen, společenské konvence a bez hlubší znalosti muslimské kultury. Svůj první terénní výzkum prováděla v Egyptě a týkal se genderových vztahů, lidové poezie a politických postojů. V současné době Abu-Lughodová studuje například egyptskou televizní tvorbu pomocí terénní práce na egyptském venkově a v Káhiře. Cílem tohoto výzkumu je ukázat vliv médií na náboženství, sociální identitu i běžný život.

Rozsáhlou analýzu genderových vztahů v beduínské společnosti Abu-Lughodová předložila v práci *Veiled Sentiment: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (1986). Ústředními genderovými termíny jsou zde čest, cudnost a sexualita. Tyto pojmy slouží podle Abu-Lughodové k racionalizaci nespravedlnosti a společenské hierarchie. U Beduínů je síť hodnot spojená a autonomií, čest je obecně spojována s maskulinitou a obrazem „opravdového muže“. Cudnost je naopak spojena se ženami. Beduíni nepopírají, že některé ženy mohou dosáhnout větší cti, ve striktním slova smyslu, než někteří muži nebo kategorie mužů (mladí a níže postavení) a že tito muži jsou více cudní než některé ženy (ženy starší a ženy z důležitých rodin). Nicméně obecně je mužství spojeno s autonomií a ženskost se závislostí. Tyto asociace korespondují s beduínským společenským systémem založeným na příbuzenství z otcovy strany a ekonomickým systémem, ve kterém starší muži ovládají zdroje poskytují je ostatním mužům a ženám, kteří jsou na nich závislí. (Abu-Lughod, 1986:118) Mužská nadřazenost u Beduínů přispívá k mužské morální nadřazenosti. Beduínské hodnocení maskulinity nad feminitou je

reflektováno v celé plejádě přísloví, výrazů, institucí, rituálů a symbolů. Ačkoliv zde existují důležité sociologické důvody k devalvování žen, Beduíni situaci ospravedlňují přes morální podřízenost žen. Primární zdroj morální podřízenosti je spojení feminity s reprodukcí, která ačkoliv je pozitivní, je nakažena menstruací a sexualitou. Tato identifikace žen s menstruací a sexualitou jim znemožňuje různými způsoby dosáhnout morálních předností těch, kdo udržují morální kodex. To také determinuje způsob, který musí použít k získání respektu – a to je cesta cudnosti. Respektování cudnosti je zásadní cestou ke cti. Popírání ženské sexuality, které je znakem cudnosti, je symbolickým významem komunikační podřízenosti vůči těm, kdo jsou v hierarchii společnosti blíže kulturním ideálům a sociálnímu systému jako takovému. (Abu-Lughod, 1986:119) Kmenový systém Beduínů je patrilineární s virilokálním usídlením. Ženám brání domáhat se sociálního statusu otevřeného mužům a vytlačuje je na okraj, nicméně jim také dává alespoň dočasný sdílet materiální a sociální výhody společně s jejich bratry v kmenu a rodu. Nikdo zde nepopírá, že ženy mohou být ušlechtilé podle rodokmenu a mohou něco ze své ušlechtilosti předat potomkům. Ženský druhotný status je založen zejména na druhu morální podřízenosti definované standardy morálního kodexu, podle kterého jsou jednotlivci měřeni. (Abu-Lughod, 1986:123) Muži a ženy jsou u Beduínů v symbolické opozici. Ženství je definováno pomocí asociace s reprodukcí, ovšem ani ne tak se sociálním aspektem mateřství, jako spíše menstruací, rozmnožováním a sexualitou. Tyto biologické vlastnosti jsou zdůrazněny v barvách ženského oblečení, zvláště pomocí všudypřítomného červeného pásku, zatímco mužské oblečení ukazuje spíše na morální a náboženské kvality. Ženské spojení s přírodou je nahlíženo jako handicap při schopnosti žen dosáhnout stejné morální úrovně jako muži. Nedostatek ženské nezávislosti na přírodě je staví do protějšku jedné ze zásad ctnosti – a to je sebeovládání. Názory o ženské morální podřízenosti ve smyslu jiných hodnot spojených se ctností se vedle sebeovládání objevuje často. Nejvíce těchto vyjádření je slyšet od mužů. Ženy je většinou neříkají, ale ani je nijak nepopírají. Například o mužích se říká, že jsou silnější a odvážnější než ženy. O ženách se zase říká, že se bojí tmy a jsou línější. Mužské hovory jsou považovány na plnohodnotné, zatímco ženské za prázdné a bezvýznamné. Někdy se říká, že když dvě ženy hovoří, sedí mezi nimi ďábel. Nejdůležitější je, že muži jsou považováni za čestné, poctivé

a upřímné. (Abu-Lughod, 1986:124) Ctnost a cudnost se k sobě dialekticky vztahují v uspořádání rodiny a ve cti rodu. Rodina má čest, když její hlavou je „opravdový muž“ ztělesňující ideály beduínské společnosti včetně ochrany a podpory závislých a když ženy a jiní závislí členové jsou cudní a odkazují ke svým poskytovatelům, tudíž plní mužské požadavky na jejich vyšší pozici v hierarchii. Když muž chybí, jeho žena ztratí čest a když chybí žena, muž také ztratí svou čest. Tudíž všichni členové jsou odpovědní za čest všech, se kterými jsou příbuzní. (Abu-Lughod, 1986:166)

Ambivalentní vztah muslimských žen k emancipaci demonstruje Abu-Lughodová v práci *Beduínské ženy* (1986,1990). Beduínské ženy tradičně obcházejí mužskou kontrolu skrze oddělení ženského světa, ve kterém jsou schopné uniknout mužskému dohledu a zajistit si do jisté míry sebeurčení. Značnou část kontroly si také zajišťují odporem ke smluveným sňatkům. Lyrická poezie a další „rozvrtné“ diskursy představují také prostředek k odporu proti oficiálnímu genderovému diskursu a možnost ho reinterpretovat. Abu-Lughodová se domnívá, že tyto tradiční formy odporu jsou stále rozrušovány. Poezie bývá stále více spojována s mladými muži, kteří zpívají písně, vydělávají peníze na lokálně produkovaných kazetách a používají tyto básně k revoltě proti starším příbuzným. Ženské hnutí je zde velmi důsledně kontrolováno, ženy musejí většinu času chodit zahalené a málokdy si mohou užívat relativní svobody. Autorka zde nachází paralelu s rostoucí konzumní orientací mladých žen, které se nakupováním oblečení a kosmetiky chtějí odlišit od svých matek a starších ženských příbuzných. Současné mladé ženy se již příliš neangažují v odporu proti smluveným svatbám. Svatba pro ně naopak znamená romantickou záležitost a věří také, že si sňatkem zajistí materiální pohodlí. Na rozdíl od situace, ve které byly jejich matky, závisí jejich bezpečí a životní úroveň na přízni manžela. Všechno je nyní za peníze, ale ženy k nim nemají samostatný přístup. Mužská moc nad ženami souvisí i s nákupem zboží, jeho předáváním nebo utajováním. Společně s tímto sklonem ke konzumerismu ve zdejší kultuře vzrostl zájem o současnou komerční egyptskou hudbu a egyptské telenovely, ve kterých je obsaženo mnoho nových genderových idejí. Starší beduínské ženy a muži se těmito formám poegyptování snaží vzdorovat. (Del Valle, 1993) Jak říká Abu-Lughodová,

ačkoliv mladé ženy rebelují vůči starším, přiznávají si novou formu útlaku. Všechny formy sociální změny zahrnují větší či postupné přepracování genderových vztahů. Děje se tak proto, že změny systému produkce obsahují změny v rozdělení práce podle pohlaví. Politické konflikty obsahují nové rozložení moci mezi domácí sférou a okolním světem. Gender jako forma kulturní reprezentace se objevuje v názorových střetech a v pokusech redefinovat to, co je člověk. (Moore, 1988:136-49)

## 7. FEMINISTICKÁ ANTROPOLOGIE A PSYCHOLOGIE

Antropologický směr „osobnost a kultura“, jehož průkopníky byli Margaret Meadová a psychiatr Abram Kardiner, se stal velmi populárním v polovině dvacátého století. Jako první usiloval o propojení dosavadních psychologických teorií osobnosti antropologického výzkumu. Zkoumal především vztah mezi výchovou dětí a charakteristickými rysy osobnosti v odlišných kulturních podmínkách za předpokladu, že každá kultura prostřednictvím výchovy vytváří specifické psychické konstelace svých členů. Protože většina kultur činí vědomé rozdíly mezi pohlavími nejen na biologické, ale také na kulturní a společenské úrovni, je více než pravděpodobné, že bude chlapce a dívky vychovávat odlišným způsobem a vytvářet tak alespoň základní rámec psychologických rysů typických pro muže a ženy. Tyto psychologické rysy odlišné pro jednotlivá pohlaví pak dávají společnosti zpětnou vazbu tím, že muži a ženy se jinak chovají, jinak prožívají a plní jiné společenské funkce. Jak napsal Robert Murphy ve svém *Úvodu do kulturní a sociální antropologie*: „Podobnosti v psychice všech lidí existují díky skutečnosti, že všichni procházíme univerzální zkušeností dětství a také proto, že psychický život všech lidí je silně erotizovaný. Výsledkem této společné zkušenosti je schopnost milovat a navazovat přátelství, jakož i orientovat se na širší sociální svět. Rozdíly mezi příslušníky opačného pohlaví nejsou pouze dědičné. Vztah mezi rodiči a dětmi je mechanismem vytvoření pohlavní identity a vývoje heterosexuality“. (Murphy, 2001:52) Díky tomu, že feministická antropologie byla vždy téměř výhradně kulturně deterministicky orientovaná, zájem o psychiku mužů a žen utvářenou kulturou k ní neodmyslitelně patří. Proto chci v této souvislosti připomenout díla psychologů

a psychologů, kteří se psychologickými odlišnostmi mužů a žen hlouběji zabývali a pokusily se vyvodit obecnější závěry. Nicméně je důležité zdůraznit, že všechny tyto teorie byly vytvořeny v západní kultuře a jsou spjaté s naší kulturní zkušeností. Svou roli v tomto směru hrají také etnopsychologické teorie, které říkají, že každá kultura má svůj neopakovatelný a neredukovatelný způsob vnímání a interpretace světa a svou vlastní „psychiku“, což souvisí také s genderovou tematikou.

### **7.1. Sigmund Freud (1856-1939): Teorie Oidipova a Elektřina komplexu**

Myšlenkový přínos Sigmunda Freuda pro kulturní antropologii je dnes všeobecně známý. Celá řada antropologů se ve výzkumech nechala a dodnes nechává inspirovat jeho důrazem na citový život jedince, lidskou sexualitu, zážitky z raného dětství a jejich vliv na vývoj člověka a vyhraněnými názory na represivní funkci kultury vůči lidské přirozenosti. Těžko bychom také našli někoho, kdo se zabývá genderovými studiemi a není nucen se odkázat na Freudův výklad psychologické odlišnosti mužů a žen, ať již v pozitivním nebo negativním smyslu. Velmi populární se stala zejména feministická kritika Freudovy jednostrannosti a zaujatosti vůči ženám, u nichž chápe submisivní roli ve vztahu k mužům jako nejideálnější řešení jejich psychické konstelace, tzv. Elektřina komplexu. Ten bývá často nepřesně chápán jako pouhá doba mužského Oidipova komplexu – u dívek se projevuje sexuální touha po otci, u chlapců po matce. Abychom však mohli ve Freudově pojetí objasnit konkrétní a velmi odlišný vliv těchto komplexů na psychický život obou pohlaví, měli bychom se snažit interpretovat oba mýty, o Oidipovi i Elektře, v celé jejich šíři a významu. Základní psychologická interpretace mýtu o králi Oidipovi a definice obecně známějšího oidipovského komplexu nám říká, že chlapec ve falickém stádiu svého života začíná toužit sexuálně se zmocnit matky, veškerá sexuální energie je v tomto období ještě nasměrována k první ženě chlapcova života. Ze strachu, aby nebyl otcem jakožto narušitelem této touhy vykastrován, se snaží matky vědomě vzdát, nevědomě by však otce raději zavraždil a svou touhu po matce naplnil. Strach z kastrace začíná ve chvíli, kdy chlapec zjistí, že dívky nemají penis. Je přesvědčen, že dříve byli také chlapci, ale otec je vykastroval právě kvůli touze po jejich matkách. Žena je pak tedy v mužových očích tím, kdo nechal průchod svým

pudům, zůstal však za to potrestaný doživotním zmrzačením – vykastrováním. Jak také vychází najevo v samotném mýtu, vše se děje osudově a nevědomě. Oidipus zavraždí otce a zmocní se matky aniž by věděl, že jde o jeho rodiče, bylo mu to však předem předpovězeno. Sám se pak potrestá doživotní slepotou, která je v psychologii považována za symbol oné kastrace.

Také mýtická Elektra si idealizovala svého otce, v psychologické terminologii latentně toužila po incestu a přála si smrt matky. Jinak ovšem byla její situace zcela jiná. Její touha po otci zůstala nenaplněná a k zavraždění matky nenašla odvahu. Elektra byla dcerou velmi nepřátelského a tyranského mykénského krále Agamemnóna. Ten pocházel z válečnického rodu, kde se po generace vlekly násilné příbuzenské spory. I on sám v sobě rozvinul násilnické sklony, díky nimž se mu dostalo úspěchu v armádě. Svou ženu Klytaiméstru získal jako válečnou kořist a zplodil s ní čtyři děti, ke kterým si však nikdy nevytvořil laskavý vztah. Války pro něho byly přednější. Svou první dceru Ifigenii obětoval bohyni Artemis, ostatní děti – Chrysothemidu, Elektru a Oresteia nechal plně v péči manželky a odjel na bojovat do války o Tróju. Klytaiméstra ovšem zatím navázala milostný poměr s Agamemnónovým bratrancem Aigisthosem, měla s ním tři děti a společně vládli zemi po dobu manželovy nepřítomnosti. Trójská válka však skončila a Agamemnón se vrátil v doprovodu své nové družky Kassandry, která mu porodila dvojčata. Od Klytaiméstry ovšem chtěl, aby mu byla opět věrná, vzdala se svého druha Aigisthose a jejich dětí. V rodině začala nenávist a boj na život a na smrt. Nebezpečí tušící Klytaiméstra spolu s Aigisthosem Agamemnóna zavraždila. Stejný osud měl čekat i syna Oresteia, který by mohl později otcovu smrt pomstít. Tomu se však podařilo uprchnout do ciziny.

Nejmladší dcera Elektra, která byla v době otcova odchodu do války ještě malá, žila pak celá léta pouze s matkou, izolovaná od okolního světa. Otce téměř neznala, o to více si ho však idealizovala a z jeho nepřítomnosti vinila matku. Žila sice s matkou, ale vnitřně nebyla na její straně a svou situaci chápala jako vynucenou. Také Klytaiméstra svou dceru nijak pozitivně nepodporovala, spíše ji zotročovala. Byla přeci potomkem nenáviděného manžela a jeho potenciální



mstitelkou. Od Agamemnónovy smrti Elektra toužila matku zabít a pomstít svého vytouženého, idealizovaného otce, který si k ní však nikdy nenašel cestu. Sama ale tak radikálního činu nebyla schopná. Rozhodla se počkat na návrat svého nezvěstného bratra Oreste, aby čin vykonal za ní. Dlouhou dobu pak na něho čekala, doufala, věřila ve svém domácím vězení. Po návratu Oreste se jí podařilo ho k vraždě přemluvit a on byl před soudem nakonec z vůle bohyně Athény osvobozen. Elektra potom začala žít normální plný život, provdala se za Oresteova přítele Pylada, vychovala děti a dožila se vysokého věku. Úzká paralyzující vazba k matce, znemožňující plnohodnotný život byla násilně přetržena, dcera osvobozena. Základní rozdíl mezi příběhem Oidipa a Elektry tkví v tom, že Oidipus, ač osudově připoután ke své matce, vydal se do světa, aktivně konal, vlastní silou zavraždil otce a zmocnil se matky. Elektra však byla patriarchálním prostředím „vykastrována“, nemohla vyjít do světa, pryč od matky, nemohla se odhodlat k vlastním činům a po svém otci pouze toužila, vytvářela si iluze. Až muž, v tomto případě její bratr, ji vysvobodil.

Velmi sugestivním způsobem vysvětluje autor historicko-psychologického eseje *Klidně mi říkej paní Hitlerová* (1994) Volker Elis Pilgrim (1942) působení Oidipova a Elektřina komplexu v konkrétních lidských životech a historické situaci. Z poměrně neotřelé perspektivy se zabývá tématem silného manipulativního náboje německého nacistického režimu a jeho výjimečného postavení v moderní historii. Aby mohl režim účinně manipulovat veřejností, potřebuje kromě dobrých přesvědčovacích technik také znát lidské slabiny a komplexy, na které působí. Právě Oidipův a Elektřin komplex autor shledává jedněmi ze základních skrytých pilířů nacismu. K jedné z ústředních autorových otázek patří, proč tzv. „něžné pohlaví“ vytvořilo ve třicátých a čtyřicátých letech armádu obdivovatelek násilnických nacistických vůdců, kteří veřejně projevovali svou nenávist ke světu a dokazovali ji výjimečně destruktivním jednáním. Z dochovaných údajů o životě manželek a milenek Adolfa Hitlera, Josefa Goebbelse, Hermana Göringa a dalších vyvozuje, že tyto ženy se podobně jako většina německých žen po první světové válce nacházely v situaci shodné s životem mýtické Elektry. Ve většině německých rodin panovala přísná výchova tyranského otce, který opovrhoval dcerami a slabšími, většinou mladšími

syny. Tyto otce pak plně zaměstnala první světová válka, ať již se jí aktivně účastnili nebo o ní pouze diskutovali. Ti, kteří nepadli, nezůstali tělesně či duševně zmrzačení a uzavření do své invalidity, se pak dále vybíjeli v politických šarvátkách zachvacujících poválečné Německo. Ženy vyrůstající na počátku dvacátého století zasáhlo stejně jako jejich bratry a manžely historické vyhocení deprivace otce. První světová válka zničila muže jako žádná jiná předchozí válka. Deset milionů mrtvých znamenalo deset milionů mrtvých mužů. Miliony otců byly pryč, miliony se vrátily domů tělesně postiženy, další si s sebou přinesly zmrzačenou psychiku. Němečtí muži se navíc museli vyrovnat s válečnou porážkou a odstraněním feudálního systému, krom toho byla hospodářskou katastrofou po roce 1918 ohrožena jejich stará otcovská pozice živitelů a ochránců rodin. (Pilgrim, 1996:19) Zavržení synové, kteří vyrůstali daleko od násilnického prostředí svých otců, v sobě podobně jako Agamemnón pěstovali destruktivní energii, kterou pak aktivně vybíjeli v nacistickém hnutí. Ti nejvíce frustrovaní se stejně jako Agamemnón dostali nejvýše. Dcery však stále čekaly. Nespokojené se svým osudem toužily po příchodu muže, do kterého by mohly vložit naděje na osvobození. Také ony v sobě díky frustraci chovaly latentní násilí, kvůli svému údělu něžného pohlaví a společenské podřízenosti ho však nemohly otevřeně realizovat. Zbožštily si tedy nacistické vůdce, ke kterým sice vědomě zaujaly pozici něžné a milující partnerky, nevědomě však čerpaly sílu z jejich násilných činů. Měla by deprivace otce u ženy stejný účinek jako deprivace či distancovanost otce u muže – vznik touhy po násilí, jakéhosi popudu k násilí? Rozdíl mezi pohlavími by spočíval jen v podílu na činu: muž se násilí dopouští, žena násilí podporuje. Její podíl by byl přesně tím, co patriarchát od žen potřebuje. (Pilgrim, 1996:19) Protože matkovražda jakožto jednorázový, radikální, osvobozující akt, bývá společensky tolerovaná pouze v mýtu, potřebovaly německé ženy od svých mužů tzv. zástupné násilí, prováděné na celospolečenské úrovni. Zástupné násilí je však potřeba neustále opakovat, muž musí za ženu neustále něco řešit, nechávat na světě své otisky. Vedle klidného a mírumilovného muže by žena vázaná na stále živou matku mohla kdykoliv znovu upadnout do jejího vězení. Na základě psychologického studia životních příběhů Evy Braunové, Magdy Goebbellové a dalších nacistických družek autor dochází k závěru, že těmto ženám silně fixovaným na své matky nestačilo ke konečnému štěstí ani konečné řešení židovské

otázky, ani krvavá válečná lázeň rozpoutaná napříč kontinenty – chtěly od svých mužů stále víc. Po pádu nacistického režimu a ztrátě jejich druhů je nečekala jiná alternativa, než se opět vrátit do domácího vězení svých matek, proto většina z nich zvolila raději sebevraždu či v krátké době zemřela přirozenou smrtí, pravděpodobně však vyvolanou psychosomatickými příčinami.

Z řady osobních zkušeností, rozhovorů a pozorování autor vidí v menším měřítku zcela analogické působení Elektřina komplexu také u velké části současných žen v moderní západní společnosti. I když společenská situace se již v mnohém změnila, stále ještě mezi pohlavími neexistuje přirozená rovnost, stále je mnoho žen nespokojených se svým osobním životem a tato nespokojenost má stále specificky ženský, jakýsi osudový a vynucený nádech. Podle autora je však „historickou povinností žen, aby byly šťastné“. Řešení nabízí v psychickém odpoutání od matky. Pokud není v rodině přítomen otec či jiný muž, který by dceři zprostředkoval přirozený kontakt s patriarchálním prostředím a uvedl ji do světa, musí si žena vybudovat vlastní identitu a najít si do světa vlastní cestu. Toho se jí však nepodaří dosáhnout uvězněné v úzkém poutu a vynucenou identifikací s patriarchátem „vykastrovanou“ matkou. Na základě antropologické studie Davida Gilmora *Jak se dělá muž – kulturní koncepty maskulinity* (1990) nachází autor inspiraci v domorodých přechodových rituálech, které člověku pomáhají, aby se stal svobodnou a autentickou bytostí zodpovídající za vlastní život a aktivně zasahující do světa. Zamýšlí se, proč tyto rituály ve většině společností existují pouze pro muže a dochází k závěru, že jde z velké části o mechanismus umožňující udržení patriarchátu a závislosti žen na mužích. První fáze rituálu u mužů vždy představuje odloučení od matky a od dětství. Matku pak mladý muž často ani nesmí dlouhá léta vidět, někdy nesmí ani vstoupit na místa, kde prožíval dětství. V závěrečné fázi rituálu je přijat do kolektivu mužů, činnost mezi příslušníky stejného pohlaví ho naučí, jak si počínat ve světě. Přejít z jednoho období do druhého se vyznačuje bolestnou událostí (zásahy na těle, zkoušky odvahy atd.), při nejmenším vybočující z rámce normálních událostí, takže v mladíkovi zůstane pocit zásadního, nevratného zásahu. Muž je tak po zrození fyzickém (zplození), sociálním (příchod na svět) zrozen také psychicky. Ženský přechodový rituál plní stejnou funkci

a zaručující ženě psychicky-emoční rovnoprávnost s mužem by vyžadoval stejnou strukturu. Zaprvé odloučení od matky, nikoli od otce jakožto rodiče opačného pohlaví, protože mezi otcem a dcerou většinou neexistuje žádný pravidelný vztah, který by byl srovnatelný se vztahem matka-dcera. Za druhé prožitek vlastní bolesti provázející vždy stav odloučení a konečně za třetí přijetí do kolektivu jedinců stejného pohlaví, které by ženě poskytlo nejlepší možné potvrzení její ženskosti. (Pilgrim, 1996:291) Bez pocitu sounáležitosti se svým pohlavím bývá žena bohužel definována hlavně muži, ztrácí tak svou autenticitu a stává se muži snáze manipulovatelná. Prvky mužských přechodových rituálů jsou patrné i v moderní západní společnosti. Většina mužů například prošla vojenskou službou, nastoupila do mužského kolektivu v zaměstnání a našla si také mužské společenství pro trávení volného času. Ženy naopak zůstávají mezi muži neustále rozptýleny a izolovány. Často tak zůstávají dobrovolně, protože potřebu úžeji příslušet k jiným ženám necítí. Taková potřeba totiž vzniká až ve chvíli, kdy není veškerá emoční kapacita pro mezilidské vztahy vyčerpána ve vztahu s matkou, jako jedinou blízkou ženou. Pilgrim svou práci končí závěrem, že „matka“ jakožto bytost své dceři nejbližší po celý život je patriarchální pozice, kterou je třeba překonat. Po dovršení plnoletosti musí dcera odstranit matku jako pozici, nikoli jako člověka. (Pilgrim, 1996:292)

## **7.2. Jacques Marie Émile Lacan (1901-1981): Falická kultura**

Zejména se třetí vlnou feminismu a postmodernistickou dekonstrukcí bývá ve feministické antropologii spojováno jméno francouzského psychoanalytika Jacquese Lacana. Feministická antropologie se poměrně dlouho držela rozlišování na pohlaví a gender. Tyto kategorie však začal postmodernismus oslabovat svým zaměřením na subjekt jako nestálý s rozptýlený a Lacanova interpretace Freuda se ubírala také tímto směrem. Ve svých pracích Lacan vycházel z Freudova konceptu nevědomí, z de Saussurovy lingvistiky a ze strukturalismu Lévi-Strausse. Od de Saussura převzal koncept znaku jako vztahu označujícího a označovaného. Oproti němu však považoval tento vztah za pouze provizorní, kde důležitější roli hraje označující. Tato část znaku je podle Lacana primární a vytváří označované. Zahrnuje veškeré

symbolické prvky, které utvářejí komunikaci, včetně gest, výrazu, emblému i samotných objektů.

Zásadní roli v Lacanově psychoanalýze hraje jazyk. Freud pracoval s psychickými rozdíly mezi pohlavími hlavně na základě anatomických rozdílů. Lacan se naopak pokusil definovat sexuální pozici jedince pomocí jeho místa v sociálním a symbolickém řádu, kde jsou muži i ženy mluvícími bytostmi a tvrdil, že obě pohlaví jsou kastrována prostřednictvím jazyka a řeči. Jestliže Freud hovořil o kultuře coby systému represivnímu vůči lidskému uspokojení, Lacan viděl primární omezení jako vnucené jazykem, který tělesné motivaci ubírá plné uspokojení. Vytváří tak subjekt rozštěpený mezi jeho symbolickou identitu a tělo. (Wrightová, 2003:24). Zatímco u Freuda byla touha chápána jako biologická síla a produkt sexuální energie, Lacan ji definoval zejména jako touhu po dosažení jednoty psychiky, jazyka a okolí, což je ovšem znemožňováno nedokonalostí jazyka. Tento fenomén Lacan nahlížel jako obecný a nepodmíněný dominancí mužů, ne vlastní pouze naší západní kultuře. Nicméně co se západní kultury týče, Lacan identifikoval v jejích diskurzech všudypřítomný symbol falu, jehož funkci lze ztotožnit s funkcí jazyka a s prostředkem omezování a kastrace. Falus je reprezentován jako označující (signifiant) pro dva psychické procesy – touhu a chybění. Chybění v tomto smyslu znamená podvědomý pocit vzniklý separací od matčina těla a ten následně vyvolává touhu ve smyslu touhy po druhém a po uznání ve své identitě. Falus v Lacanově pojetí neznamena mužský pohlavní orgán, symbol regulace sexuální touhy znakovým systémem jazyka. Penis jako orgán je tak přesunut z jeho anatomické funkce plnění přirozené biologické potřeby do pozice objektu ležícího v okruhu požadavků adresovaných matce. Díky tomu je potom schopen převzít symbolickou roli znaku na úrovni touhy, objektu nevědomé fantazie. Jako postupný objekt potřeb, požadavků a tužeb je falus hodnotným znakem, kolem kterého muži i ženy definují sami sebe jako komplementární nebo subelementární subjekty. (Grosz, 1990:116) Dítě se nejprve domnívá, že matka má falus, ale v procesu kastrálního komplexu zjišťuje, že falus je něco, po čem matka touží. Falus, který si přeje mít matka, je nazýván imaginárním a dítě se snaží stát se samo jeho náhradou. Intervence otce ovšem nahrazuje tento falus falem symbolickým, spojeným se otcovskými zákazy a autoritou. Penisu pak

připadá pozice „skutečného falu“, který vyvolává úzkost při dětské masturbaci ve fantaziích je spojen s kastrací. Zatímco muži si přejí mít falus, ženy touží být sami falem, aby vzbuzovaly mužovu fantazii. (Wrightová, 2003:72) Protože penis i falus jsou rozpoznatelné, na ženy je jak pak nahlíženo jako na kastrované a neúplné bytosti. Podle své přítomnosti či absence se penis/falus stává definující charakteristikou obou pohlaví. Lacan sice připouštěl jistou iluzornost této dedukce, nicméně tvrdil, že je podstatou lidské touhy a symbolického řádu. (Grosz, 1990)

Vzhledem k tomu, že falus v Lacanových teoriích bývá někdy interpretován také jako zásadní signifiant při distribuci síly, autority a sociální pozice, byl Lacan mnohokrát kritizován pro falocentrismus své teorie. Některé feministické výklady Lacanových prací uvádějí, že falus odkazuje na to, co muži mají a ženy co postrádají, což je vůči ženám diskriminující. Skrze falus subjekt zaujímá pozici „já“ v diskursu, falus je podmínkou symbolických výměnných vztahů, které Lévi-Strauss považoval za podmínku kultury. (Grosz, 1990:126) Termín falocentrismus jde zde myšlen hlavně ve významu skrytí ženské autonomie v normách, ideách a modelech vytvořených muži. Falocentrismus podle feministické kritiky znamená, že obě pohlaví jsou nahlíženy jako dvě odnože téhož pohlaví, v tomto případě mužského. Vyjde to najevo, když rozdíly mezi pohlavími jsou redukovány na podobnost, ve které ženy zaujímají méněcennou pozici. Ženy se pak ocitají v pozici jinak sexuálně orientované skupiny uvnitř jednoho pohlaví a jednoho diskursu. Mohou pak hovořit a být slyšeny pouze tlumeně, nebo nacházejí vyjádření jako hysterky, protože jejich tělo hovoří diskursem, který samy nemohou verbalizovat. (Grosz, 1990:174)

Naopak v Lacanův prospěch hovoří ve svém esejí *Lacan a postfeminismus* britská psychoanalytička Elizabeth Wrightová. Na rozboru vybraných kapitol z Lacanova semináře XX ilustruje, jak lze v tomto případě argumentovat proti obviňování z falocentrismu. Základem je Lacanův diagram sexuální rozdílnosti inspirovaný výrokovou a symbolickou logikou, která se zabývá vztahy množin k sobě navzájem, pracuje s binárními kontrasty na dosud neorganizované části existence a klade hranice na dosud neohrazená území. Základní proměnná x zde na obou stranách představuje mluvící bytost bez ohledu na její biologické pohlaví. Do

symbolického systému se nevědomě zapojují všechny mluvící bytosti způsobem, jakým chtějí, v souladu se svou identifikací a bez ohledu na pohlaví. Mluvící bytost může v tomto diagramu zaujmout pozici na jakékoliv straně. Represivní falická funkce je zde uplatňována vůči oběma pohlavím. Každé pohlaví tak má nedostatek něčeho, což je výsledek vstupu do symbolického řádu. (Wrightová, 2003:34) Podle Lacana neexistují předem dané mužské a ženské entity. Pohlavní rozdílnost je výsledkem rozdělení. To vzniká vstupem do symbolického řádu, kde se žádná lidská bytost nemůže stát subjektem bez tohoto rozdělení. Teprve v symbolickém řádu člověk zaujme pozici muže nebo ženy.

### **7.3. Carl Gustav Jung (1875-1961): Animus a Anima**

S poněkud méně jednoznačným, přesto svým způsobem universalistickým pojetím feminity a maskulinity se setkáváme v analytické psychologii Carla Gustava Junga. Vysvětlení těchto stránek lidské psychiky a chování založil na konceptu kolektivního nevědomí. Místo freudovského pojmu komplex jakožto základní kategorie pro určování psychické rozdílnosti mezi mužem a ženou u Junga vystupuje pojem archetyp. Termín archetyp Jung převzal z patristických spisů, kde je chápán jako „vysvětlující parafráze platónského eidos“. Myšlenku archetypu však použil v psychologickém smyslu a definoval ho jako „typický model chování“, vzor psychické percepce a chápání společné všem příslušníkům lidské rasy. Archetypy je možné také vnímat jako pradávné symboly lidstva vystupující ve formě obrazů a personifikací, jako pravzory, uspořádané motivy a pohnutky lidského chování a prožívání. Ve své podstatě jsou abstraktní, ale v životě konkrétního člověka a v konkrétní situaci nabývají tvar a sílu.

Protože Jung patřil k psychologům, kteří neviděli v kultuře jen nástroj omezující lidskou přirozenost, ale zejména zdroj nesmírné tvořivé, duchovní energie, mají archetypy velmi blízko ke kulturnímu dědictví našich předků ukrytému hluboko v lidském nevědomí. Jung byl přesvědčen, že stejné archetypy jsou společné celému lidstvu a že je možné je nalézt ve všech historických obdobích i geograficky vzdálených kulturách na celém světě. Souhrn těchto archetypů pak tvoří kolektivní

nevědomí, souhrn skrytého epistemologického potenciálu lidstva v kontextu jeho spojení s kulturou, přírodou i celým kosmem. Jung pracoval i s pojmem nevědomí individuálního, to se však více podobá freudovskému nevědomí jakožto oblasti potlačených či prostě zapomenutých událostí v životě jednotlivce az psychologického hlediska představuje menší hloubku a potenciál pro duchovní růst. Ač Jungova koncepce v tomto smyslu působí velmi abstraktně a filozoficky, při jejím utváření se opíral o empirické pozorování. Na základě podrobného studia mytologie, antropologického materiálu, náboženských systémů, starého umění a etnopsychologických výzkumů odhalil podobnost symbolů – obrazů a personifikovaných archetypů s obrazy, výjevy a postavami ve snech svých pacientů, v mýtech, náboženství a umění. Vlastnost symbolu Jung vyjádřil slovy: „Žít plný život je možné, jen když jsme v harmonii se symboly. Moudrost je návrat k nim. Není to otázka víry nebo vědění, nýbrž souhlasu našeho myšlení s praobrazy nevědomí.“ Nicméně archetypy se symboly a obrazy nejsou zcela totožné a nelze je ani aplikovat na konkrétní osobu. Jde víceméně o jakousi energii, potenciál mimo reflektované vědomí, který pracuje autonomně, téměř jako přírodní síla. Člověk však může uvést obsah archetypu do reflektujícího vědomí a uvědomit si vztah mezi svým vědomým životem a archetypickou úrovní lidské existence – kolektivním nevědomím. Mezi základní archetypické postavy vymezené Jungem patří Stín, zvaný někdy též ďábel, Persona znázorňující masku, kterou člověk nosí jako svou společenskou roli, Matka, Otec, Božské dítě, Kora neboli panna, Hrdina, Moudrý stařec, Kejklíř, Animus a Anima představující mužské a ženské vlastnosti a Coniunctio jakožto dokonalé sjednocení vlastností a prvků obou pohlaví. Každá z těchto postav je personifikací některé obecně lidské vlastnosti, zkušenosti, motivu či pohnutky. Jak již ale bylo řečeno, žádnou z těchto postav nelze komplexně ztotožňovat s konkrétním člověkem. Konkrétní člověk však může takovou postavu za určitých okolností představovat. Například archetyp Stín neboli ďábel vnímáme většinou jako zlo spojené s temnými silami osudu, pokušením a závislostí. Ďábel byl tím, kdo vyhnal člověka z ráje. Potkáme-li v životě někoho, kdo se k nám zachová krutě, svým chováním nám ublíží a dostane nás do nepříjemné životní situace, často ho nazveme ďáblem. Tento náš ďábel však nemusí existovat jako zlo sám o sobě, ale skrze nás, protože poukazuje na naše vlastní slabosti a skryté pohnutky spojit se zlem. Je



naším stínem, zrcadlem naší situace, ale zároveň nám dává možnost se svobodně rozhodnout a převzít zodpovědnost za svou morální volbu. Stín je morálním problémem, který je výzvou pro celou jáskou osobnost, neboť nikdo není s to rozpoznat a uvědomit si Stín bez značného vynaložení morální odhodlanosti. (Jung 2003:18)

Na stejném principu podle Junga pracuje také mužství a ženství představované postavami Animus a Anima. Je to archetypický, nikoli skutečný pár, který opět existuje pouze skrze konfrontaci mezi reálným mužem a ženou. Jako archetyp Anima v zásadě vykazuje vlastnosti, které jsou v naší kultuře považovány za typicky ženské – emocionalita, láska, jemnost, duchovnost, spontánnost atd. Animus naopak představuje maskulinní prvek, racionalitu, rozhodnost, pevnost a autoritu. Při své klinické praxi a empirických pozorováních si však Jung všiml, že vedle vlastní osobnosti se zdá v každém muži existovat nevědomá feminní stránka s vlastním příznačným charakterem a způsoby jednání. Podobně je tomu i žen, v jejichž nevědomí naopak autonomně pracuje maskulinní osobnost, která je často v naprostém rozporu s vědomou feminitou. Tyto nevědomé maskulinní a feminní stránky osobnosti na sebe ve snech, symbolech a obrazech berou personifikovanou podobu muže a ženy, Anima a Animy, které Jung nazýval kontrasexuálními archetypy. Symbol Animy je podle Junga možné nalézt v mýtech, náboženstvích a uměleckých dílech. Často na sebe bere podobu bohyní, pozemských vladařek, ale také biblické Evy či krásné Beatrice v Dantově Božské komedii. Stejně tak Anima můžeme vidět za obrazy králů, všemocných bohů a jiných mužských autorit. Animus je tedy jakýsi obraz ideálního, univerzálního muže, který žena nosí ve svém nevědomí a Anima žena v nevědomí mužově. Stejně jako většina archetypů vznikají z kulturních představ, vzorů a zkušeností, často se vyvíjejí na základě konfrontace s osobami opačného pohlaví v raném dětství. Jde v podstatě o symbolické způsoby percepce a chování reprezentované uvnitř individuální psýché postavami opačného pohlaví. Faktor tvořící projekci je v případě syna totožný s obrazem matky a tento obraz je proto považován za skutečnou matku. Projekci lze odloučit pouze tehdy, když syn pochopí, že v jeho duševní oblasti existuje obraz matky, a nejen jí, ale také dcery, sestry i milenky, nebeské bohyně i chthonické Baubó, všude přítomné

jako nestárnoucí obraz, a že každá matka i každá milenka je nositelkou a uskutečňovatelkou tohoto nebezpečného zrcadlového obrazu, který je povaze muže hluboce vlastní. Anima není výtvozem vědomí, ale spontánním produktem nevědomí a není ani žádnou náhradou za matku. (Jung, 2003:22-23) Mnoho partnerských neshod a napětí mezi mužem a ženou Jung přičítal tomu, že na osobu opačného pohlaví pohlížíme jako na archetyp ženy či muže, nikoli jako na individuum. Zároveň však podle něho opačné pohlaví obsažené v našem nevědomí způsobuje vzájemnou přitažlivost mezi mužem a ženou. Působení Anima a Animy na já je v principu stejné. Je obtížné je eliminovat, protože je za prvé nesmírně silné a vyplňuje okamžitou jáskou osobnost неотřesitelným pocitem oprávněnosti a neústupnosti, za druhé proto, že příčina je projekována, to znamená, že se jeví jako ve značné míře zdůvodněná v objektech a objektních poměrech. (Jung, 2003:26) I tak ovšem v těchto nevědomých zrcadlových obrazech existuje jistá asymetrie. U mužů bývá obraz Animy pouze jeden, ale u žen je to často obrazů více. Proto je podle Junga psychologie žen záhadnější. Začne-li se v mužské psychice nevědomá ženská stránka osobnosti dostávat na povrch, projevuje se většinou záhadnými náladami, vášnivou zamilovaností, spontánním a emocionálním jednáním, rozpolceností, ale například také uměleckým a estetickým cítěním, opravdovými životními hodnotami, láskou k dětem atd. Intenzivnější projev Anima u žen však může mít řadu odlišných podob. Některé ženy ho dokážou do své vědomé osobnosti integrovat maskulinním chováním, jiné jsou však tímto záhadným mužským prvkem vystupujícím z nevědomí doslova ochromeny, cítí úzkost a bojí se jakkoliv vědomě jednat, protože Animus se u nich projevuje především jako paralyzující autorita.

Z mezikulturního hlediska se často setkáváme z různorodostí názorů a jistým zpochybňováním konceptu Anima a Animy. Jung vycházel z toho, že Anima je vždy žena a Animus vždy muž, Anima vždy ztělesňuje mužův Erós a Animus vždy ženin Logos. Otázkou však zůstává, jakým způsobem utváří kultura symbolické manifestace archetypu, zvláště sociální role a stereotypy příznačné pro muže a ženu. Erós znamená v Jungově pojetí feminní princip vztahování, Logos maskulinní princip poznání. To ovšem neznámá, že by výhradně sídlily pouze v tom či onom biologickém pohlaví. Jung jako mužství a ženství označoval v prvé řadě to, co bylo

jako mužské a ženské definováno sociálně. Role žen se v Jungově době spojovala především s mezilidskou vztahovostí, mateřstvím, za typicky ženské vlastnosti se považovala emocionalita, jemnost, estetické cítění a spiritualita. Ve své době tyto charakteristiky konstituovaly konvenční západní vymezení ženskosti. Mužská role naopak zahrnovala schopnosti užívat logiku a racionalitu, což vyplývalo z toho, že mužům ve společnosti patřila především místa podnikatelů, výkonných profesionálů a obstaravatelů. S tím souvisely i vlastnosti připisované mužům jako jasné myšlení, aktivita, velkorysost, zaměření na řešení problémů a abstrakci. Logos se tedy nazýval maskulinním principem ve vztahu ke společenské roli muže. Jung tvrdil, že tyto principy nazývá mužským a ženským, neboť byly od pradávna personifikovány mužskými a ženskými postavami jako Afrodíté (matka boha Érota), Apollo nebo Kristus. Přesto však podle Junga principy zůstávají abstraktní a měly by být používány v psychologickém smyslu a ne jako rámce pro chování konkrétního muže nebo ženy. Jde o vzorce lidského chování, které nejsou svou podstatou závislé na biologickém pohlaví. Mnoho neurotických příčin viděl Jung právě v tom, že se lidé snaží křečovitě vejít do kolektivních norem maskulinity a feminity.

Velkou psychologickou a symbolickou hodnotu viděl Jung v archetypu Coniunctio, latinsky sjednocení. Při jeho identifikaci se nechal inspirovat studiem dochovaných alchymistických textů. Zjistil, že mezi mnohými stupni určitých alchymistických postupů patřilo mezi jejich konečná stadia *coniunctio oppositorum*, neboli sjednocení protikladů, v nichž se oddělené substance nakonec sjednotily s protikladnými vlastnostmi a vytvořily transformovanou substanci a novou kvalitu, což byl konečný cíl alchymistických postupů. Tato nová substance pak v sobě zahrnovala protikladné prvky v dokonalé rovnováze. Často se jí v alchymistické terminologii říkalo kámen mudrců nebo věčný elixír. Jung v tomto spojení spatřoval významnou sexuálně-duchovní symboliku spojení mužského a ženského prvku. Nacházel v alchymistických obrazech symboly sexuálního spojení včetně incestní královské svatby, postavy hermafrodita atd. Na této sexuálně-duchovní úrovni pak bývá proces nazýván *hieros gamos*, čili posvátný sňatek. Vnitřní spojení mužských a ženských prvků vede podle Junga k psychologické a duchovní celistvosti člověka a schopnosti skutečné intimity a vztahu. Kdysi dávno lidstvo odpočívalo v jednotě

protikladů, včetně jednoty mezi mužem a ženou. V této souvislosti Jung poukazuje například na symboliku kopí vloženého do číše v legendě o svatém Grálu či na známý biblický příběh Adama a Evy. Když nevědomí spojí to, co je mužské s tím, co je ženské, stanou se věci naprosto nerozeznatelné a nemůžeme již říci, zda jsou mužské nebo ženské. To je prapůvodní stav věcí a zároveň nejtoužebnější cíl, protože je to spojení prvků věčně rozporných. Konflikt se změnil v pokoj, vše je dosud klidné nebo v původním stavu nerozlišené harmonie. Stejnou myšlenku lze najít ve starověké čínské filozofii. Ideální stav se nazývá Tao a spočívá v úplné harmonii mezi nebem a zemí. Stav Tao je začátek světa, kde ještě nic nezačalo – a je to také stav, jehož se má dosáhnout postojem vyšší moudrosti. Myšlenka spojení dvou protikladných principů, mužského a ženského, je archetypický obraz. Je to ústřední motiv ve Wagnerově *Parsifalovi*, kde kopí má být zase navráceno ke Grálu, protože patří navěky k sobě. Toto spojení je symbolem úplného naplnění – věčnost před a po stvoření světa, spánkový stav. Je to možná ona věc, kterou hledá touha člověka. (Jung, 1993:128-129) Během svého vývoje však lidstvo tyto protiklady od sebe oddělilo. Na cestě za duchovní celistvostí se je snaží opět spojit a dosáhnout stavu božské integrace.

Je patrné, že Jung na rozdíl od Freuda nezakládal odlišné chování a prožívání mužů a žen na komplexech, ale na určité nevědomé kulturní substanci maskulinity a feminity. To ovšem neznamená, že by s komplexy nepracoval. Naopak jeho pojetí komplexu úzce souvisí s konceptem archetypu a kolektivního nevědomí a patří k významným determinantám lidské psychiky. Jejich přítomnost identifikoval pomocí testu slovních asociací a zjišťoval, jak narušují jejich plynulý průběh. Komplexy podle něho mohou být nevědomé, někdy však i vědomé a alespoň částečně vyjasněné. Skládají se ze dvou komponent: ze skupiny psychických reprezentací a zřetelného citu, který se k nim přimyká. Stejně jako archetypy se mohou projevat ve své pozitivní i negativní formě. Komplex je podle Junga shluk asociací, někdy má traumatický charakter, někdy jednoduše bolestivý a velmi citově zabarvený. A cokoliv má intenzivní citové zabarvení, je těžko zvládnutelné, protože takové obsahy jsou nějak asociovány s fyziologickými reakcemi. Komplex se svou danou tenzí nebo energií má tendenci utvářet malou osobnost samu o sobě. Má určitý druh těla, určité

množství vlastní fyziologie. Dokáže znepokojit žaludek, narušuje dýchání, srdce, zkrátka chová se jako částečná osobnost. (Jung, 1993:83-84)

Podrobněji se touto otázkou zabývá Jungova pokračovatelka, švýcarská psycholožka a filozofka Verena Kastová (\*1941), zejména v návaznosti na Freudův koncept komplexu Oidipova a Elektřina. V knize *Otcové - dcery, matky - synové* (1994) autorka na základě své dlouholeté psychoterapeutické a analytické praxe popisuje roli tzv. rodičovských komplexů v psychickém vývoji člověka a v hledání cesty k vlastní identitě. Přítomnost mateřských a otcovských komplexů v lidské psychice se v průběhu let již dostala do psychologického povědomí. Jejich existence přirozeně souvisí s tím, že člověka za normálních okolností vychovávají rodiče a ti ho podstatně ovlivňují. (Kastová, 2004:7) Do lidské duše se vrývají zážitky a prožitky z raného dětství, které často po celý život určují chování, prožívání a sebepojetí člověka jako jedince v tomto světě. Slovy autorky jde o specifické konstelace vzpomínek ze huštěných zkušeností a fantazií shromážděných kolem základního spojujícího tématu. Jestliže dojde ke styku s tímto základním tématem, člověk si situaci vykládá komplexově, je emocionálně zasažen a stereotypně se brání. Člověk zatížený komplexy podle Kastové těžko nachází cestu k vlastnímu životu – nachází se mezi minulostí, která zatěžuje, a budoucností, která nahání strach. (Kastová, 2004:26) Obecně lze říci, že mateřský komplex se projevuje velmi silnou, často nevědomou touhou po hojnosti, pohodlí, přirozeném právu na existenci a bezbřehého „oceánského“ bytí ve světě, kterého se člověku dostávalo jako dítěti v interakci s matkou. Naopak lidé zasažení komplexem otcovským své právo na existenci neustále zpochybňují a tuto nejistotu dohánějí výkonem, který má jejich existenci ospravedlnit. Jejich výkon však nevzniká z pocitu radosti a z pozitivní energie, ale na základě jakéhosi vnitřního puzení a neurotické potřeby zasloužit si ve světě své místo. Tyto rodičovské komplexy ve své čisté formě se však objevují jen velmi zřídka. Podle Kastové žádný člověk není určován např. jen mateřským komplexem, ale svou roli hraje i komplex otcovský. Navíc jáský komplex ve specifické životní situaci, která může být velmi variabilní, ovlivňuje různým způsobem zacházení s dominantním komplexem. (Kastová, 2004:8)

Vedle komplexů člověka jako individua však autorka připouští existenci tzv. komplexů kolektivních neboli „kulturních“, které nás v našich komplexových založeních rovněž ovlivňují. V naší androcentrické společnosti je za normální nebo přímo za hodnotné považováno mnohé, co patří k otcovskému komplexu. (Kastová, 2004:154). Jestliže člověk utváří kulturu a kultura člověka, pak by u obou měly být zachytitelné stejné jevy a znamenalo by to, že různé kultury se jako celky mohou chovat „komplexově“. Takto komplexově pojatá kulturní konstelace do jisté míry odpovídá konfiguracionistickému pojetí kultury s jejím dominujícím kulturním vzorem chování a hodnot. Stopu k tomu, zda v dané kultuře převažuje otcovský či mateřský komplex lze vysledovat na rovině nedostatku či přebytku mužského nebo ženského prvku v kultuře jako celku a podle dominujícího typu prožívání reality. Např. P. Haerlin se o naší západní kultuře vyjadřuje jako o světě otcovského komplexu, ve kterém převládá zásadní nejistota. Ta podle něho plyne ze znehodnocení světa mateřského komplexu a neustálého požadavku odpoutat se pouze z něho. „Mužský svět nás vede jen ke strategiím výkonu a přetěžování a nedovoluje plně realizovat vztahy k sobě samým i k druhým lidem, nutí nás k velmi problematickému chování“.

Také Jung v této souvislosti věnoval zvláštní pozornost archetypu matky, zejména díky kulturní rozšířenosti komplexového vztahu k vlastní matce, záliby v ženách a zaměření na nevědomí jako matrici (odvozeno z *mater*, matka) vědomí, převažující patriarchálnost moderní kultury. Podle Junga v kultuře tak silně ovládané muži a mužskými ideály, jimž už dva tisíce let vévodí křesťanská trojice Otce, Syna a Ducha Svatého představuje zájem o matku a vše, co reprezentuje, prospěšný a zdravý korektiv prostomyslné kolektivní maskulinity v západní kultuře. I když Anima žije v mužské duši svůj vlastní život, je přeci jen v těsném vztahu k mateřskému komplexu a pod vlivem archetypického obrazu matky, který leží za všemi individuálními mateřskými komplexy. Jako ve většině svých psychologických výzkumů se Jung nejdříve zabýval prvotními symboly Matky a jejích atributů: podsvětní Matka Země rodící svět, Nebeská Matka překlenující, řídící a udržující svět, Bohyně plodnosti živící svět a krmící všechny lidi na něm, temné mateřské bohyně polykající, svírající, pohlcující a omezující. Význam a univerzalita tohoto archetypu mají podle Junga za následek bohatou obrazivost v mnoha kulturách.

Právě matka porodila i všechn duševní život se vši jeho mnohotvárností a nadbytkem. Tento aspekt je důležité uvědomit si také v procesu individuace každého člověka – naučit se, jak poznat Matku a přece se neztratit v regresivním lůně dětství a infantilních přání, jak se vztáhnout k Matce a všemu jejímu bohatství a neobětovat v tomto procesu svůj život, jak být krměn a živen Matkou a přitom si udržet svou autonomii a nezávislost.

#### **7.4. Karen Horneyová (1885-1952): Ženská psychologie**

Podobně jako v antropologii se také v psychoanalýze můžeme setkat s kulturně relativistickým a žensky orientovaným přístupem, kriticky revidujícím dosavadní teorie. Za toto přehodnocení psychologického pohledu na ženu vděčí psychoanalýza analytičce norského-holandského původu Karen Horneyové. V první polovině dvacátého století, zejména ve dvacátých a třicátých letech již na půdě psychoanalýzy působilo profesionálně několik žen, z těch nejvýznamnějších např. Helena Deutschová, Melanie Kleinová nebo Anna Freudová. Většinou šlo o žáčky klasické freudovské školy, které se ve svých názorech na lidskou psychiku příliš neodklonily od otce psychoanalýzy Sigmunda Freuda. Výjimku však tvořila právě Horneyová. Vystudovala nejdříve medicínu na Berlínské univerzitě, potom podobně jako většina psychoanalytiků prošla Freudovou školou. O poměrně nový vědní obor se začala zajímat v době, kdy sama vyhledala lékařskou pomoc proti nervovému vyčerpání a depresi u Freudova žáka Karla Abrahama. Svou disertační práci na Berlínské univerzitě pak věnovala tématu traumatické psychózy, během první světové války pracovala ve vojenské neurologicko-psychiatrické nemocnici pro vojáky postižené traumaty z bojiště. Po válce začala působit v Berlínském psychoanalytickém ústavu a otevřela si také soukromou praxi, kde léčila převážně ženy. Jedním z důvodů jejího zájmu o ženy a jejich duši byl pravděpodobně velmi přátelský vztah s intelektuálně činnou a volnomyšlenkářskou matkou, kterou podle svých slov přímo zbožňovala. Matka se často stávala její spojenkyní při sporech s otcem, námořním kapitánem a bigotním protestantem, který ve svých konzervativních názorech neuznával právo ženy na vzdělání a vlastní seberealizaci mimo domov. (Sayersová, 1999) I zde je patrný rozdíl v prostředí a vlivech

formujících budoucí profesní přístup oproti Freudovi, vychovávanému tradiční židovskou výchovou v morálce devatenáctého století, v rodině, kde měl hlavní slovo otec.

Od dvacátých let se Horneyová plně soustředila na reformu psychoanalytického názoru na ženy, který vytvořil Freud. Podle autorky jejího životopisu S. Quinnové „nedokázala přijmout cizí verzi svých vlastních zkušeností, které jednou nazvala jemnými vibracemi své duše“. Horneyová kromě psychoanalytické teorie a praxe jako jedna z mála psychologek té doby nesmírně prožívala a profesně využívala svou lidskou a zejména ženskou zkušenost, obohacenou krom jiného výchovou tří dcer, u nichž se jak sama říkala, se snažila o „zdravou psychoanalytickou výchovu“. Tvrdila, že psychoanalýza má být spíše lidská práce než šedá věda. Nesmírně důležitý a pro zlatý věk psychoanalýzy spíš neobvyklý až pobuřující byl její důraz na vyhodnocování psychologických faktorů v sociokulturním kontextu. Z konkrétních psychoanalytických témat se nejvíce věnovala ženskému psychosexuálnímu vývoji, psychogenním faktorům při poruchách pohlavních funkcí, konfliktům spojených s mateřstvím a ženskou rolí a jejich vlivu na duševní onemocnění a ženám obecně připisovanému masochismu. Zájem Horneyové o ženskou psychologii stále více podněcovala klinická pozorování patientek, která se zdála být v rozporu s Freudovou teorií libida. Zajímala se o práce z oblasti etnologie, antropologie a sociologie, zejména o dílo Georga Simmela (1858-1918). Svůj nový, mnohem komplexnější přístup k psychoanalýze hájila slovy: „Mám na mysli skutečnost, že do zcela nedávné doby byla předmětem zkoumání pouze psychika chlapců a mužů. Důvod je nasnadě. Psychoanalýza je výtvozem mužského génia a téměř všichni, kdo rozvíjeli a rozvíjí jeho myšlenky, jsou muži. Jen je správné a logické, že je pro ně snazší rozvíjet mužskou psychologii a že rozumějí mužskému vývoji lépe než ženskému“. (Horneyová, 2004:60)

V oblasti psychosexuálního vývoje Horneyová v souladu s psychoanalytickými principy souhlasila s tím, že na lidskou psychiku mají nejsilnější vliv zážitky z raného dětství, které pak pracují v nevědomí. Uznávala v zásadě také existenci fenoménu závislosti penisu, který se u dívek projevuje v momentě, kdy zjistí, že jim tento orgán



chybí. V důsledku toho pociťují skrytou hostilitu vůči matce v domněnání, že je to její vinou a obrací se k otci v naději, že od něho dostanou penis, nebo v incestní touze dostat od otce dítě, jakožto náhradu za ztracený penis. Na základě svých klinických pozorování a antropologických studií však oponovala však Fredovi v tom, že tento vývoj je anatomicky danou zákonitostí vlastní celému lidstvu. Nesouhlasila ani s tím, že touha po dítěti je pouze náhradou za ztracený penis. V této souvislosti si Horneyová kladla otázku: „A co mateřství a blažené vědomí toho, že v sobě nosíte nový život, a co štěstí, když očekáváte, že se objeví nová bytost a ta radost, když se skutečně objeví...?“. (Horneyová, 2004:60) Fenomény, které Freud považoval za přirozeně ženské, Horneyová mnohem více připisovala spíše patologickým odchylkám v ženském psychosexuálním vývoji a kulturnímu kontextu. Pro obhájení svého názoru citovala slova Georga Simmela o „v podstatě mužském“ zaměření naší společnosti a prohlásila, že k logickému vysvětlení primární závislosti penisu se dospělo tak, že se její existence předpokládá na základě úvahy „*a posteriori*“. (Horneyová, 2004:63) Dívka či žena v naší společnosti může podle Horneyové podvědomě cítit, že z vlastnictví penisu plynou jisté výhody a společenská privilegia, ovšem celková patriarchální orientace společnosti jí v těchto pocitech často vědomě podporuje, zesiluje její touhu po mužské roli a konflikty spojené s rolí ženskou. Pro ženu je tak mnohem těžší než pro muže uvědomit si výhody plynoucí ze svého pohlaví. Žena se stává oním vykastrovaným mužem pouze tehdy, ubírá-li se její psychosexuální vývoj nesprávnou cestou. Žena spoutaná závislostí penisu a s ní spojenou incestní touhou po otci, ve svém strachu před tímto incestním pudem a také kvůli otcově nedosažitelnosti se pak raději s otcem identifikuje, napodobuje ho někdy skrytým, někdy zjevným maskulinním chováním. Díky tomuto nepřijetí ženské identity pak žena těžko navazuje harmonické milostné vztahy s muži, protože je vůči nim podvědomě hostilní, nedůvěřivá a bojí se zklamání, jakého se jí dostalo od otce, protože jí nedal penis. Konflikt spojený s ženstvím se pak může projevit ve formě neurózy nebo poruch v oblasti sexuality a rozmnožování (frigidita, vaginismus, dysmenorea – bolestivá menstruace, neplodnost atd.). Tyto poruchy se také často projevují společně s poruchami psychickými a Horneyová je u většiny svých pacientek identifikovala. Žena zatížená podobnými problémy se samozřejmě těžko ztotožňuje s rolí matky a v takovém

případě dítě, které porodí, může skutečně pouze vyplňovat skrytou incestní touhu, která se z otce převede právě na dítě. Nicméně na základě klinických pozorování Horneyová dospěla k názoru, že tento motiv touhy po dítěti zdaleka není pravidlem, jak tvrdil Freud. Stejně tak nesouhlasila s tím, že sexualita v raném dětství, v tzv. falickém stadiu, je prožívána u chlapců i dívek pouze falicky, tedy touhou pronikat. Podle Horneyové se u dívek mezi druhým a pátým rokem naopak projevují specificky ženské rysy. Chovají se například často spontánně koketně k mužům nebo dávají najevo charakteristické rysy mateřské starostlivosti. (Horneyová 2004:148) Některé dívky, jak Horneyová zjistila, dokonce vykazují při dětských erotických hrách typické rysy ženskévaginální sexuality. Pouze ženy, které se neztotožnily s ženskou sexuální identitou a nevědomě stále touží jen pronikat, nejsou schopné časem dosáhnout vaginálního erotického uspokojení a často se stávají frigidními.

Zvláštní přínos v pohledu na ženu nejen z hlediska psychoanalýzy, ale také antropologie, má Horneyové studium do té doby obecně platné psychoanalytické dichotomie znázorňující ženu jako bytost masochistickou a muže jako bytost sadistickou. Tato dichotomie pochází na anatomické rovině z představy násilně pronikajícího muže a pasivně přijímající ženy. Podle Freuda byla anatomie osud, tudíž všechny vlastnosti mužů a žen připisoval povaze a dynamice sexuálního aktu. Horneyová při svém komplexním pohledu na tuto otázku považovala ženský masochismus za problém sahající daleko za oblast psychologie a medicíny. Uznávala nicméně, že v našich kulturních podmínkách se masochismus daleko častěji vyskytuje u žen než u mužů. Dosavadní psychoanalytická stanoviska k tomuto problému říkala, že specifické uspokojení, jež ženy hledají a nacházejí v sexuálním životě, je masochistické povahy. Obsahem raných sexuálních přání a fantazií týkajících se otce je touha být zmrzačena, tedy vykastrována. Menstruace má skrytou konotaci masochistického zážitku. Žena při pohlavním styku tajně touží po znásilnění a hrubosti, na duševní úrovni po ponižování. Porod poskytuje ženě nevědomé masochistické uspokojení a stejně tak je to i ve vztahu matky k dítěti. Pokud se masochistickým fantaziím a chování oddávají muži, je to projevem jejich touhy hrát ženskou roli. Podle Horneyové skutečně řada žen nachází masochistické uspokojení v menstruaci, pohlavním aktu a porodu. Záleží to však na celkové povaze

psychiky konkrétní ženy. Protože menstruace, deflorace a porod jsou provázeny krvácením, může tato okolnost v masochisticky orientovaných ženách probouzet jisté asociace. Není třeba zpochybňovat skutečnost, že ženy mohou hledat a nacházet masochistické uspokojení v masturbaci, menstruaci, pohlavním styku a porodu. To se nepochybně stává. Otázkou však zůstává, jaká je geneze a frekvence tohoto jevu. (Horneyová, 2004:208) Řada žen se zdravým psychosexuálním vývojem krvácení nechápe jako zdroj bolesti, utrpení a ponížení, ale jako přirozenou a naopak duševně obohacující součást ženství. Pro Horneyovou bylo v tomto směru také důležité porovnání prožitků duševně nemocných žen, zdravých žen a žen žijících v jiných kulturních podmínkách. O duševně zdravých ženách toho bohužel víme velmi málo nebo vůbec nic, stejně jako o ženách z jiných kulturních podmínek, protože naše historické a etnologické znalosti jsou omezené. (Horneyová, 2004:209) Freud zastával hypotézu, že mezi patologickými a normálními jevy není žádný rozdíl – patologické jevy pouze zřetelněji ukazují procesy probíhající uvnitř všech lidských bytostí. Horneyová však tuto jednostrannost pozorování situace zpochybňovala kvůli zanedbání sociokulturních faktorů a požadovala do výzkumu zavést syntézu psychologických a sociologických, potažmo antropologických pozorování. Pro sociologické a antropologické výzkumy by podle ní byly relevantní otázky: Jaká je frekvence výskytu masochistického postoje k ženským funkcím za různých sociálních a kulturních podmínek? Jaká je frekvence výskytu obecného masochistického postoje nebo projevů masochismu u žen ve srovnání s muži za různých sociálních a kulturních podmínek? Hledání psychologických příčin ženského masochismu by bylo oprávněné pouze tehdy, jestliže by existovala výrazná převaha masochistických jevů mezi ženami než mezi muži. Pokud by ovšem k takovému všeobecnému výskytu masochismu u žen nedocházelo, měl by sociologicko-antropologický výzkum odpovědět na další otázky: Za jakých zvláštních sociálních podmínek se masochismus často spojuje s ženskými funkcemi? Za jakých zvláštních sociálních podmínek jsou obecné masochistické postoje častější u žen než u mužů? (Horneyová, 2004:217) Úkolem psychoanalýzy by pak podle Horneyové mohlo být dodávat antropologům psychologické údaje, protože masochistické sklony jsou až na výjimky nevědomé a antropolog je nemůže prozkoumat. Potřebuje kritéria, která s vysokou mírou pravděpodobnosti ukazují na

existenci masochistických pudů. (Horneyová, 2004:217) Na základě analytické zkušenosti Horneyová předpokládala masochistické sklony tam, kde je vysoká frekvence výskytu menstruačních poruch jako dysmenorea a menoragie, vysoká frekvence výskytu psychogenních poruch v těhotenství a při porodu a vysoká frekvence postoje k sexuálním vztahům, které naznačují, že se jedná o něco, co je pro ženu ponižující a co ji zneužívá. Bolest a utrpení však také nemusí mít sexuální podtext, proto je nutné zkoumat společnost jako celek. Například bolest způsobovaná na vlastním těle představuje u řady přírodních národů projev magického a rituálního myšlení a nemusí mít nic společného s masochismem jednotlivců. Zůstává tedy otevřená otázka, zda je vůbec masochismus primárně sexuální fenomén, který zasahuje i do oblasti morálky nebo naopak morální fenomén zasahující do oblasti sexuality. Naskytá se také otázka, jestli jsou morální a erogenní masochismus dva samostatné procesy nebo pouze dva soubory projevů, které se zakládají na stejných procesech. (Horneyová, 2004:218) Na další možný problém v antropologickém výzkumu masochismu Horneyová upozornila v souvislosti s masochismem coby jevem skrytým za obrannými mechanismy, který jasně vychází najevo, až když jsou odstraněny. Na úrovni pozorovatelných masochistických postojů nicméně doporučila vyhledávat údaje týkající se otázek, za jakých sociálních a kulturních podmínek nacházíme masochismus častěji u žen než u mužů: projevy zábran přímo vyjádřené v požadavcích a agresi, pohled ženy na sebe sama jako na slabou, bezmocnou a méněcennou osobu a skryté či otevřené vyžadování ohleduplnosti a výhod z toho vyplývajících, citová závislost na osobně opačného pohlaví, vykazování sklonů k sebeobětování, submisivitě, k pocitu, že je člověk zneužíván, k přenechávání zodpovědnosti na osobně opačného pohlaví, využívání slabosti a bezmocnosti jako prostředku k lákání osob opačného pohlaví k jejich podmaňování. Vedle toho je důležité soustředit se na kauzativní společenské faktory, které k ženskému masochismu přispívají: blokování projevu přátelskosti a sexuality, omezování porodnosti a celospolečenské snižování mateřské role, hodnocení žen jako celkově podřadnějších bytostí, ekonomická závislost žen na mužích, omezení působení žen ve veřejném životě společnosti a nadbytek žen na vdávání zejména tehdy, když se manželství nabízí jako jediná možnost sexuálního uspokojení, rozmnožování a společenského uznání. Všechny naposledy uvedené faktory se však

překrývají a za vývoj žen směrem k masochistické orientaci nebývá zodpovědný jen jeden z těchto faktorů, ale spíše jejich nahromadění. S přítomností jednoho nebo více těchto faktorů se také většinou ve společnosti objevují pevně stanovená dogmata o povaze žen jakožto bytostí od přírody slabých, emotivních, závislých, s omezenými schopnostmi samostatně pracovat a přemýšlet. (Horneyová, 2004:221-223). Díky svému spíše kulturně deterministickému přístupu Horneyová připisovala právě těmto faktorům silný vliv na ženy zejména v tom, že je pro ně téměř nemožné uniknout jisté míře masochismu. Jako opozici k nim sestavila přehled faktorů anatomicko-fyziologických, které samy o sobě nejsou příčinou masochismu, nicméně přispívají k jeho přijímání a „racionalizující“ společnosti jsou často uváděny jako důkazy ženské podřízenosti: větší průměrná síla mužů (podle antropologů jde ovšem o získanou, nikoli vrozenou vlastnost), možnost znásilnění ženy mužem, nikoli naopak, krvácivost při defloraci, menstruaci a porodu a biologický rozdíl při pohlavním styku, kdy muž proniká a do ženy je pronikáno. (Horneyová, 2004:224). Při celkovém shrnutí problému ženského masochismu Horneyová nepřisuzuje samotným anatomicko-fyziologickým faktorům žádnou váhu, je však podle ní třeba o nich uvažovat jako o významně podmíněných kulturním celkem nebo společenským uspořádáním.

### **7.5. Nancy Julia Chodorowová (1944): Psychoanalytický feminismus**

Nancy Chodorowová je považována za interdisciplinární vědkyni a směr, který zastupuje, nazývá interpretativní, psychoanalytickou sociologií či psychoanalytickým feminismem. Sociology však bývá často kritizována pro empiricky neodůvodnitelné a příliš individualistické teorie, pro neporozumění sociálnímu determinismu a síle sociální reality. Její přístup k psychoanalýze je holistický a pluralistický, zaměřený na vyrovnávání genderové identity a vztahů přímo ve středu prvků a dynamiky lidské psychiky. Často bývá citována v publikacích týkajících se jak psychologie, tak i sociologie, feminismu a genderových vztahů. Narodila v roce 1944v New Yorku. Na Radcliffe College získala bakalářský titul. Poté studovala antropologický směr osobnost a kultura u Beatrice a Johna Whitingových. Doktorský titul obdržela v roce 1975 na Brandeis University. Svou akademickou dráhu započala v letech 1973-74,

kdy vyučovala ženská studia a stala se asistentkou na katedře sociologie v Santa Cruz, kde setrvala do roku 1986. Dále studovala u feministicky orientovaného psychoanalytického sociologa Philipa Slatera, který velkou měrou ovlivnil její zájem o nevědomé jevy při studiu lidské osobnosti. Její článek do Slaterova sborníku ovlivněný Whittingovými se stal jedním z nejvýznamnějších příspěvků na téma psychodynamiky mužského strachu z žen a jeho kulturní institucionalizace. Chodorowová napsala, že poloha pohlaví a gender v kategoriích psychoanalýzy znamená hledání genderové vyváženosti v lidské psychice, tudíž může být psychoanalýza vhodným zdrojem pro feministické teorie. Sama se velmi aktivně účastnila druhé vlny feministického hnutí. Je členkou Russell Sage Foundation, Centra pro pokroková studia behaviorálních věd a Americké sociologické společnosti. V současné době vyučuje sociologii na univerzitě v Berkeley. (Webster University Worldwide, 2007)

Chodorowová se názorově rozešla s většinou amerických psychoanalytiků díky své víře v teorii objektních vztahů a také proto, že psychoanalýzu chápe vždy jako interpretativní, nikoliv jako lékařskou či přírodní vědu. S mnoha humanitními vědci se rozchází v chápání psychoanalýzy jako společenské vědy, což podle ní sice na teoretické rovině odpovídá, nicméně ve skutečnosti jsou společenské vědy spíše empirickým studiem života, což psychoanalýza není. Počáteční inspiraci pro svou práci čerpala z období, kdy se někteří psychologové začali odvracet od tradičního psychoanalytického zaměření na vztah otec-syn a orientovali se na psychologii vztahu matka-dítě. Navázala tak na dílo Karen Horneyové, často také pracovala s pojetím teorie objektních vztahů popsaném Melanií Kleinovou. Podle Kleinové je dítě od narození psychologicky separované a vyžaduje i vyhledává kontakt s objektem. Dětská psychika má však podobu poměrně jednoduché organizace, takže se mu objekt rozpadá na kousíčky, tzv. parciální objekty, které mají různé funkce. Jedním z nich je mateřský prs, který má funkci výživnou, krmící a má pro dítě celou řadu významů. Je to nejen mateřský symbol, ale také symbol falický (bradavka). Dítě má od narození geneticky dané fantazie, které jsou nejranějším projevem jeho psychického života. Tyto původní fantazie obsahují agresivní i sexuální prvky. Když se dítě přiblíží k prsu a začne z něj sát, je to jakýsi atak na prs.

Následkem tohoto ataku jsou primitivní pocity viny. Tvrdý prs může dítě vnímat jako atak prsu na sebe, zatímco měkký prs vnímá jako více milující. Dítě se ve své psychické zkušenosti obtížně orientuje. Základní organizací jeho psychického života je tzv. rozštěp. Dítě dělí objekty na dobré a špatné. I jeho prožitky se rozpadají na kousíčky. Je pro něj typická jakási diskrétní zkušenost, kterou tvoří dobré a špatné kousky. Špatných kousků se dítě zbavuje mechanismem projekce, která se v této vývojové fázi podobá vyvrhnutí.

Zásadní rozdíl ve vývoji odlišné mužské a ženské psychiky a ženské podřízenosti tkví podle Chodorowové v univerzálním faktu, že děti vychovávají téměř výlučně ženy. Druhým faktorem způsobujícím ženskou podřízenost je pak pozdní pozdější či žádná ženská socializace ve smyslu potvrzení ženství. (Chodorow In: Rosaldo, Lamphere, 1974:43) Vychází z psychoanalytického předpokladu, že jedinečná lidská zkušenost přispívá k formování individuální osobnosti a z teorie o osobnosti a kultuře, podle které každá kultura vytváří díky zkušenostem z dětství specifický typ osobnosti. Převažující vzorec výchovy dětí se odráží v situaci internalizované v nevědomí většiny členů společnosti a posléze je opět externalizována zpět do kultury a předávána z generace na generaci. V situaci, kdy matka je jedinou osobou v bezprostřední blízkosti dítěte, je také jedinou, s kým se může dítě identifikovat. Zatímco u mužů je identifikace s rodičem ženského pohlaví nežádoucí, u žen se chápe jako samozřejmost. Tím pádem se muži celý život snaží od žen vyčlenit, cítí vůči nim hostilitu, nedůvěru a strach, aby neupadly do infantilní identifikace s matkou. K tomu ještě přispívá fakt, na který upozornila Horneyová, že matka je také často jedinou osobou, která malého chlapce trestá, proto mají muži nevědomě ženy spojené s trestáním, podezírají je ze „sekýrování“ a raději se jim vyhýbají nebo se je snaží ovládnout. Prostý fakt mateřské péče prováděné ženou vyvolává u mužů konflikty související s maskulinitou, psychologii mužské dominance a potřebu být nadřazený ženám. (Chodorow, 1978:214) Naproti tomu žena, která se s matkou jakožto osobou stejného pohlaví identifikuje zcela automaticky a neprochází stadiem oddělení, těžko nachází cestu k vlastní identitě, stává se psychicky závislá na matce a vlastní mateřské roli, čímž se celý kruh uzavírá. Zatímco muž zůstává psychicky defenzivní a nejistý, žena díky svému druhořadému

postavení ve společnosti lpí na bezpečí. Sociální a psychologický útlak ženy je podle Chodorowové plně rozvinutý ve struktuře osobnosti. Navrhuje proto řešení, které by tuto základní osobnostní strukturu u mužů i žen pozměnilo, osvobodilo je od psychologických konfliktů souvisejících s identifikací a pomohlo tak dosáhnout rovnoprávnosti na sociální úrovni. Dcery i synové by měli mít možnost rozvinout osobnostní identifikaci s více než jedním dospělým. Chlapci potřebují vyrůstat s muži, kteří hrají při péči o děti hlavní roli nebo roli rovnocennou se ženou a dívky se ženami, které jsou vzhledem ke svým zodpovědnostem za výchovu dětí společensky ohodnoceny a zároveň znají sféru reálné, legitimní autority. (Chodorow In: Rosaldo, Lamphere, 1974:66) Jinými slovy pokud by se podařilo dostat muže do domácnosti a ženy do veřejné sféry stejnou měrou, vyrůstaly by z jejich dětí genderově psychologicky i sociálně rovnocenné bytosti s pozitivně rozvinutou vlastní identitou. Raný vztah k primárnímu pečovateli totiž vybavuje děti obou pohlaví jak základní schopností podílet se na vztahu vyznačujícím se charakteristikami tohoto raného vztahu rodič-dítě, tak touhou vytvořit takovýto intimní vztah. Jelikož však tuto péči poskytují ženy, raná zkušenost a předoidipovský vztah jsou u chlapců a děvčat různé. Děvčata si zachovávají větší zájem o otázky raného dětství ve vztahu k matce a jejich vnímání sebe se proplétá s těmito otázkami. Jejich náklonnosti si proto podržují více předoidipovských aspektů. Věší délka a odlišná povaha jejich předoidipovské zkušenosti, jakož i pokračující zaujetí problémy tohoto období znamenají, že vnímání u žen souvisí s jinými. Uchovávají si schopnost bezprostřední identifikace, což umožňuje zakoušet vcítění a nedostatek smyslu pro realitu, který chybí malému dítěti, o které se pečuje. U mužů byly tyto vlastnosti zredukovány jednak proto, že k nim jejich matky záhy přistupují jako k jakémusi protikladu a jednak proto, že jejich pozdější náklonnost k matce musí být potlačena. Vztahová báze pro péči je tak u žen prodloužena a u mužů, kteří se cítí oddělenější a odlišnější, je utlumena. Sociální reprodukce je tedy asymetrická. Ženy ve své roli reprodukují muže a děti fyzicky, psychicky i emočně. V roli pečovatelek o domácnost se fyzicky rekonstituují na základě každodennosti a emočně a psychicky se reprodukují jako matky v příští generaci. Přispívají tak k zvětšení svých sociálních rolí a postavení v hierarchii pohlaví. Institucionalizované charakteristiky rodinné struktury a sociální vztahy reprodukce reprodukují samy od sebe.



Z psychoanalytického zkoumání vyplývá, že mateřské schopnosti a závazky žen a obecné psychické schopnosti a potřeby, jež jsou základem emocionální činnosti ženy, jsou vývojově vestavěny v ženské osobnosti. To, že matkami žen jsou zase ženy a že ženy vyrůstají se vztahovými schopnostmi a potřebami a psychologickou definicí sama sebe ve vztahu k jiným, je zavazuje k tomu, aby byly matkami. U mužů tomu tak není, protože jejich matkami jsou také ženy. Ženy jsou matkami dcer, které, až se stanou ženami, budou matkami. (Chodorow, 1978:205-209)

## ZÁVĚR

Řekne-li se feministická antropologie, u řady z nás pravděpodobně vyvstane otázka, zda se ještě vůbec jedná o vědní obor, potažmo jeden z jeho směrů, nebo zda nejde spíše o jistý typ ideologie. Feminismus jako takový si jednou zvolil příponu –ismus, čímž se skutečně v obecném povědomí zařadil více mezi ideologie než mezi myšlenkové směry, které jsou veřejností chápány jako společenskovědní. V nejobecnějším smyslu feminismus bojuje proti patriarchátu, alespoň tak ho většina veřejnosti vnímá. Abychom však jeho plný význam dokázali pochopit bez ideologického zabarvení, je důležité se zamyslet nad tím, co to vlastně znamená patriarchát, neboli vláda mužů. Z právního hlediska panuje patriarchát tam, kde většina práv a rozhodování náleží pouze mužům. Podmínky historického patriarchátu popsala ve své knize *Veřejný muž, soukromá žena* (1981) americká politoložka Jean Bethke Elsthainová. Mezi tyto podmínky patří absolutní moc otce sankcionovaná náboženskou nebo politickou autoritou, postavení žen a dětí jako svědomitých, poslušných poddaných, výlučný nárok synů na dědictví, vzdělání a veřejnou roli, poddanost dcer ve věcech sňatku, nemožnost přístupu ke vzdělání, dědictví a jejich setrvávání v soukromém světě. Poslední z podmínek je udržování této struktury podpůrnou ideologií. Kdyby jedno jediné z těchto kritérií bylo zachováno v dnešní moderní západní společnosti, pak by patriarchát jakožto společenský výklad měl teoreticky koherentní jádro. (Elsthainová, 1999:209) Podle této definice se zdá, že ve většině vyspělého světa je patriarchát minulostí. Statistiky ovšem jasně hovoří o setrvávající nadřazenosti mužů v oblasti profesní, intelektuální a ekonomické. Například v celosvětovém měřítku ženy vlastní pouze 1% majetku a je patrné, že ani

situace českých žen není zcela rovnoprávná se situací mužů. Podle statistických údajů zpracovaných v roce 2005 Ministerstvem práce a sociálních věcí a Českým statistickým úřadem ženy vydělávají méně než muži téměř o 4000 Kč měsíčně i bez ohledu na skutečnost, že mají stejné vzdělávání a kvalifikaci. Také mezi nezaměstnanými dlouhodobě převažují ženy. Ženy jsou statisticky pouze v menšině zastoupeny ve strategických a řídicích pozicích v národním hospodářství, ve společensky významných pozicích, v zákonodárné a výkonné moci a nepřevažují ani v masmédiích. Takto hovoří fakta navzdory tomu, že v podstatě žádná ze sfér veřejného a profesního života není ženám oficiálně uzavřena. Dnešní ženy mají historicky jedinečnou možnost zapojit se do veřejného života, stále je tu však něco, co jim brání. Jak výstižně napsala Germaine Greerová ve své knize *Eunuška*: „Dvířka klece se otevřela, ale kanárek zůstal uvnitř“. V této souvislosti se nezdá být zcela od věci hypotéza, kterou předložil ve své knize *Nadvláda mužů* sociolog Pierre Bourdieu. Tato hypotéza hovoří o historicky přetrvávajícím mechanismu skrytém hluboko ve struktuře, který ženy stále udržuje v podřízené pozici. Dílčí ženská emancipace a psaný zákon proto zcela nemohou postihnout zrovnoprávnění žen v celé jeho šíři.

S přetrvávajícím důrazem kultury na odlišnost pohlaví úzce souvisí otázka symbolických dichotomií, kterými se zabývala feministická antropologie zejména ve svých počátcích. Pravdou je, dělení světa na protiklady člověku velmi pomáhá se v něm orientovat, nacházet vztah k ostatním lidem i k sobě samému. Úvahy nad těmito protiklady nacházíme už ve velmi starých evropských filozofických dílech, východních filozofiích, v mnoha náboženstvích a kosmologiích, ve středověkých alchymistických spisech. Se značným přispěním antropologických výzkumů se dnes již ví, že aplikování těchto protikladů na muže a ženy je však více než zavádějící a vůči oběma pohlavím omezující. Zejména postmoderní feminismus se vůči těmto dichotomiím striktně vymezuje a staví se proti konceptu feministické epistemologie, která podle něho dichotomie stále podporuje a uplatňuje na muže a ženy esencialistické přístupy. Naopak požaduje odstranění genderovaných konotací procesu poznávání. Usiluje o to, aby koncept genderované identity byl redefinován z esencialistické a statické subjektivity na otevřenou a prchavou změnu skrze sebe-

analyzování. Postmoderní feminismus se svým důrazem na dekonstrukci v podstatě říká, že jelikož rozdíly mezi pohlavími prakticky neexistují, není třeba v procesu zrovnoprávnění žen hovořit o jejich jinakosti. Ke zrovnoprávnění by tak mělo stačit uvědomění si naší stejnosti. Vidím však jako velmi málo pravděpodobné, že po staletí genderově diferenciovaná kultura by se dokázala změnit pouhým uvědoměním. Ženy po většinu historie neměly příliš času a možností se aktivně podílet na utváření veřejného života a abstraktní formy kultury, proto je těžké předpokládat, že by tak začaly činit automaticky. Snaha o rovnoprávné zapojování žen do všech sfér a úrovní veřejného života, zejména politiky, je relativně nový trend prosazovaný Evropskou unií pod názvem gender mainstreaming, čili začlenění žen do hlavního proudu společnosti od samého počátku vytváření rozhodovacích procesů. V podobném duchu je koncipován i závěr, ke kterému došel Pierre Bourdieu ve své *Nadvládě mužů*: “Jedině politická aktivita, která bude počítat se všemi účinky nadvlády, tak jak vyplývají z objektivní souhry mezi strukturami osvojenými a strukturami velkých institucí, kde se dovršuje nejen mužský, ale vůbec všechny sociální řád a předává se dál (počínaje státem, strukturujícím se podle opozice mezi svou mužskou pravicí a ženskou levicí, a školou, odpovědnou za účinné předávání všech základních principů vidění a dělení a pořádající se rovněž podle homologických opozic), může napomoci tomu, aby mužská nadvláda pozvolna a nepochybně i díky kontradikcím, jež jsou oněm dotýčným mechanismům a institucím vlastní, jednou skončila.” (Bourdieu, 2000:106) Jak ovšem říkají prognózy Evropské unie v oblasti rovných příležitostí pro ženy a muže, i při důsledné aplikaci genderového mainstreamingu na všech úrovních může dojít k plnému zrovnoprávnění pohlaví kolem roku 2500.

## RESUMÉ

Diplomová práce „Feministická antropologie“ představuje úvod do odvětví kulturní a sociální antropologie, které se zrodilo a rozvinulo v sedmdesátých letech dvacátého století jako reakce na androcentrický přístup v tomto oboru a společenských vědách obecně. Mapuje historii feministické antropologie, její myšlenkové zdroje, hlavní teorie, pojmy, metody a nejvýraznější osobnosti. Hlavní

těžiště práce spočívá v antropologické analýze pojmu gender – kulturně utvářené a sdílené pohlavní identity. Jedním ze zásadních témat práce je, jak byly a jsou genderové vztahy a mužské a ženské světy studovány v rámci kulturní a sociální antropologie a jak gender antropologů a antropoložek ovlivňuje jejich výzkum. Protože feministická antropologie má své kořeny ve feministickém hnutí, práce nejprve seznamuje s vývojem a cíli evropského a amerického feminismu. Feministická antropologie byla rovněž ovlivněna řadou antropologických směrů, škol a širokou škálou společenských věd, jejichž poznatky se snažila hodnotit a reinterpretovat z genderové perspektivy. Proto práce poskytuje hlavní přehled těchto ideových zdrojů. V další části se zabývá životem a dílem prvních profesionálních antropoložek, jako byly Alice Cunningham Fletcherová, Elsie Clews Parsonsová a Eleanor Burke Leacocková. Ze zlaté éry feministické antropologie se může čtenář/ka seznámit s příspěvky publikovanými ve dvou stěžejních sbornících. Prvním z nich je *Women, Culture and Society* (1974) editovaný Michelle Rosaldovou a Louise Lamphereovou. Druhý se jmenuje *Toward an Anthropology of Women* a editovala ho v roce 1975 Rayna Reiterová. Uvedené sborníky jsou uceleným souborem zásadních prací ze sedmdesátých let dvacátého století, které představují zejména universalistické přístupy v mezikulturním výzkumu genderu, založené na binárních opozicích. Najdeme zde příspěvky významných feministických antropoložek, jako byly Gayle Rubinová, Sally Slocumová, Sherry Ortnerová nebo Michelle Rosaldová. Třetí vlnu feministické antropologie, nazývanou dekonstrukcí universálního ženství, reprezentuje především britská antropoložka Henrietta Moorová a práce antropoložek, které ukazují, že zdaleka ne všechny ženy světa mají identické potřeby, pozice, zájmy, cíle a zkušenosti. Teorie tohoto období se zakládají na reflektování historického, politického, sociálního a kulturního kontextu. Typické je zaměření na protínání rozdílných sociálních rolí, statusů a faktorů, které ovlivňují gender – třída, rasa, etnicita, sexuální orientace atd. V závěru se práce věnuje psychologickým aspektům genderu v mezikulturní perspektivě. Představuje práce známých psychologů a psycholožek, kteří se zabývali odlišností pohlaví na psychologické úrovni a pokoušeli se vyvodit obecnější závěry. Tato část diplomové práce je založena zejména na feministické reinterpretaci psychoanalýzy.

## SUMMARY

A dissertation *Feminist Anthropology* introduces the branch of cultural anthropology developed in The Seventies of 20<sup>th</sup> century as a reaction to androcentric approach within this subject and science generally. It charts history of feminist anthropology, its intellectual sources, main theories, terms, scientists and methods. The main focus of the dissertation is on anthropological approach to gender – sexual identity shaped and shared by the culture. The central topic is an exploration, how the gender relations and male and female spheres have been studied within cultural anthropology and how does the gender of researchers influence the research. Because feminist anthropology has roots in feminist movement, the dissertation initially introduces history and goals of European and American feminism. Feminist anthropology also has found inspiration in many anthropological lines, schools and in other social sciences, which it has used as a base of its theories or has reinterpreted it from gender perspective. The dissertation offers view of these intellectual sources. In next part the dissertation presents life and work of the first professional women anthropologists like Alice Cunningham Fletcher, Elsie Clews Parsons and Eleanor Burke Leacock. From the golden age of feminist anthropology it offers a view of the most important theories published in two essential anthologies. The first one is *Women, Culture and Society* (1974) edited by Michelle Rosaldo and Louise Lamphere. The second one is *Toward an Anthropology of Women* (1975) edited by Rayna Reiter. These anthologies are sets of feminist contributions from The Seventies of 20<sup>th</sup> century, which offer mainly universalistic exploration and use the structural dichotomies. The third wave of feminist anthropology called deconstruction of universal women represent British anthropologist Henrietta Moore and works of anthropologists, who show, that not all women have the same needs and experience. The theories of this era operate mainly in historical, political, social and cultural context. Typical is the focus on intersection of different social states and factors, which influence gender – race, class, ethnicity, sexual orientation etc. The last part of the dissertation focuses on psychological sources of feminist anthropology. The base of this part is a feminist reinterpretation of psychoanalysis.

## BIBLIOGRAFIE

### Seznam použité literatury

- Abu-Lughod, L., 1986, *Veiled Sentiment: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Londýn, Berkeley, Los Angeles, University of California Press
- Ardener, S., 1981, *Perceiving Women*, Londýn, J.M.Dent & Sons
- Benedictová, R., 1999, *Kulturní vzorce*, Praha, Argo
- Bernard, H.R., 1998, *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, Walnut Creek, AltaMira
- Bourdieu, P., 2000, *Nadvláda mužů*, Praha, Karolinum
- Budil, I. T., 1999, *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, Praha, Triton
- Copans, J., 2001, *Základy antropologie a etnologie*, Praha, Portál
- De Beauvoir, S., 1967, *Druhé pohlaví*, Praha, Orbis
- Del Valle, T., 1993, *Gender and Social Life*, Londýn, Routledge
- Elsthainová, J. B., 1999, *Veřejný muž, soukromá žena*, Praha, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku
- Engels, F., 1979, *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*, Praha, Svoboda
- Felderová, D., 2000, *100 nejvýznamnějších žen*, Praha, Knižní klub
- Freud, S., 2003, *Výklad snů*, Pelhřimov, Nová tiskárna
- Friedanová, B., 2002, *Feminine mystique*, Praha, Pragma
- Giddens, A., 1999, *Sociologie*, Praha, Argo
- Gilmore, D., 1990, *Manhood in the Making*, New Haven, Yale University Press
- Greerová, G., 2001, *Eunuška*, Praha, One Woman Press
- Grosz, E., 1990, *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Londýn, New York, Routledge
- Horneyová, K., 2004, *Ženská psychologie*, Praha, Triton
- Chodorow, N., 1989, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven, Yale University Press
- Chodorow, N., 1978, *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press
- Chřibková, M., 1999, *Nové čtení světa*, Praha, One Woman Press

- Jung, C.G., 2003, *Aion: Příspěvky k symbolice bytostného Já*, Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka
- Jung, C.G., 1993, *Analytická psychologie, její teorie a praxe*, Praha, Academia
- Jung, C.G., 1989, *Aspects of Masculine*, New Jersey, Princeton University Press
- Kastová, V., 2004, *Otcové-dcery, matky-synové*, Praha, Portál
- Keller, L., 1996, *Feminism & Science*, Oxford, Oxford University Press.
- Kuhn, T., 1997, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha, Oikymen
- Lévi-Strauss, C., 1996, *Myšlení přírodních národů*, Praha, Dauphin
- Mead, M., 1935, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, Morrow
- Mead, M., 1949, *Male and Female*, New York, Dell Publishing
- Moore, H., 1988, *Feminism and Anthropology*, Cambridge, Polity Press
- Murphy, R. F., 1999, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha, SLON
- Oakleyová, A., 2000, *Pohlaví, gender a společnost*, Praha, Portál.
- Okeley J., Callaway H., 1992, *Anthropology and Autobiography*, Londýn, New York, Routledge
- Osvaldová B., 2004, *Česká média a feminismus*, Praha, Slon/Libri
- Pilgrim, V.E., 1996, *Klidně mi říkej paní Hitlerová*, Praha, Ivo Železný
- Reiter, R.R., 1975, *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press
- Rosaldo, M., Lamphere, L., 1974, *Women, Culture and Society*, Standford, Standford University Press
- Sayersová, J., 1999, *Matky psychoanalýzy*, Praha, Triton
- Soukup, V., 1996, *Dějiny kulturní a sociální antropologie*, Praha, Karolinum
- Soukup, V., 2000, *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha, Portál
- Soukup, V., 2004, *Dějiny antropologie*, Praha, Karolinum
- Thompson, K., 2004, *Klíčové citace v sociologii*, Brno, Barrister&Principal
- Oates-Indruchová, L., 1998, *Dívčí válka s ideologií - klasické texty angloamerického feministického myšlení*, Praha, Sociologické nakladatelství
- Sofoklés, 1975, *Tragédie*, Praha, Svoboda
- Wrightová, E., 2003, *Lacan a postfeminismus*, Praha, Triton

## Seznam použitých internetových zdrojů

Alten, K., 1998, *Eleanor Burke Leacock*, [Vyhledáno 4.6.2007

na <http://www.indiana.edu/>]

Celebrating of Women Anthropologists, 1999, *Elsie Clewes Parsons*, [Vyhledáno 4.6.2007 na <http://web3.cas.usf.edu/main/depts/ANT/women/>]

Eichhorst, S., 2002, *Alice Cunningham Fletcher*, [Vyhledáno 4.6.2007

na <http://www.mnsu.edu/>]

Encyclopedia Britannica, *Elsie Clewes Parsons*, [Vyhledáno 4.6.2007

na <http://www.britannica.com/>]

Houhg, W., *Alice Cunningham Fletcher*, [Vyhledáno 4.6.2007

na <http://www.aaanet.org/>]

Minnesota State University, *Elsie Clewes Parsons*, [Vyhledáno 4.6.2007

na <http://www.mnsu.edu/>]

Webster University Worldwide, *Nancy Chodorow*, [Vyhledáno 11.6.2007

na <http://www.webster.edu/>]